AHMAD MUTTAQIN dkk.

Disrupsi Sosial dan Masa Depan Studi Islam

pada Masyarakat Berkebudayaan Lokal

RIZQUNA


UIN
PROF. KH. SAIFUDDIN ZUHRI

Disrupsi Sosial dan Masa Depan Studi Islam

pada Masyarakat Berkebudayaan Lokal

Oleh :

Ansori
Ridwan
Ahmad Muttaqin



Disrupsi Sosial dan Masa Depan Studi Islam
pada Masyarakat Berkebudayaan Lokal

Penulis:
Ansori, Ridwan, Ahmad Muttaqin

Editor :
Kang Emha

Perancang Sampul :
Tim Rizquna
**Layout : ** Faishol

Penerbit Rizquna
Anggota IKAPI No. 199/JTE/2020
Jl. KS Tubun Gang Camar RT 05/04, Karangsalam Kidul, Kedungbanteng,
Banyumas, Jawa Tengah
Email: cv.rizqunaa@gmail.com
Layanan SMS: 085257288761

Penerbit dan Agency
CV. Rizquna
Karangsalam Kidul, Kedungbanteng, Banyumas, Jawa Tengah
Email: cv.rizqunaa@gmail.com

Cetakan I, Juli 2022

Temukan Kami di :

www.rizquna.id
cv_rizqunaa@gmail.com
cv_rizquna
085257288761

Katalog Dalam Terbitan (KDT)

X + 154 hlm; 15,5 x 23
ISBN :

Apabila menemukan kesalahan cetak dan atau kekeliruan informasi pada buku harap menghubungi redaksi Rizquna. Terima kasih.

Kata Pengantar

Sejak internet banyak digunakan oleh masyarakat, hubungan antar-individu tidak lagi ditentukan oleh ruang dan waktu yang keduanya berkontribusi besar terhadap pelambatan dan inefesiensi. Internet memberikan pengaruh besar terhadap perubahan masyarakat yang mendrong kepada kecenderungan-kecenderungan baru yang berbeda dengan masa sebelumnya. Lembaga, kebiasaan, model, dan wujud yang sebelumnya memiliki otoritas dan *status quo* tercerabut (*disembeded*) dan kehilangan legitimasinya untuk memonopoli atau setidaknya merepresentasikan peran dan mandat tertentu. Melalui internet, individu dalam masyarakat memiliki ruang dan kesempatan yang relatif sama dengan lainnya untuk bertindak atas nama kepentingan dan dirinya sendiri. Individu menjadi sangat berdaulat dan memiliki kapasitas yang memadai untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhannya secara cepat, simpel, dan murah.

Cepat, simpel, dan murah menjadi sifat khas masyarakat digital yang kemudian disebut dengan disrupsi (*disruption*), yaitu era di mana tidak ada satu lembaga atau komunitas yang benar-benar memiliki otoritas tunggal atas sesuatu. Kemudahan akses informasi dan jaringan yang tersedia dalam dunia digital memungkinkan setiap individu untuk mencari alternatif lain yang bisa dipilih pada saat terjadi anomali yang bertentangan

dengan ketiga sifat khas masyarakat digital. Pemilik otoritas konvensional yang tidak adaptif dengan kecepatan, simplivitas, dan keterjangkauan biaya akan segera ditinggalkan oleh kliennya dan berganti menuju institusi baru yang dinilai lebih akomodatif.

Disrupsi melanda hampir semua institusi, termasuk lembaga pendidikn dari berbgai jenjang. Ilmu pengetahuan dan teknologi yang sebelumnya menjadi "otoritas" lembaga pendidikan mulai bergeser dengan munculnya internet dan *platform* media digital. Informasi, ilmu pengetahuan, dan teknologi diakses dengan cara yang sangat mudah, cepat, dan murah melalui *platform* media digital secara terbuka. Fungsi strategis-eksklusif lembaga pendidikn atas ilmu pengetahuan dan teknologi mengalami disrupsi dengan munculnya *platform* medi digital yang menawarkan hal yang sama. Individu sebagai *client* tidak perlu harus mempersiapkan berbagai kebutuhan administrasi dan keuangan yang tinggi untuk mendapatkan ilmu pengetahaun, keterampilan, dan teknologi yang dibutuhkan untuk meningkatkan kualitas kehidupannya.

Kehadiran internet dan *platform* media digital, pada satu sisi memberi ancaman serius, dan sekaligus peluang pada sisi lainnya. Bagi lembaga pendidikan konvensional, internet dan *platform* media digital akan berpotensi mengambil *client* utamanya, sebaliknya akan menjadi peluang yang menjanjikan bagi institusi yang akomodatif dan berani melakukan

perubahan. Kompetitor lembaga pendidikan bukan pada keberadaan institusi di luarnya, tetapi *platform* media digital yang memiliki inovasi, pelayanan berorientasi kepuasan *client* dan konsumen, serta aksesabilitas yang cepat, mudah, dan murah. Kemampuan *platform* media digital ini akan menarik banyak pelaku pendidikan, termasuk mereka yang selama ini telah menjadi bagian dari lembaga pendidikan konvensional. Guru, dosen, dan peneliti akan cenderung menjadi bagian dari *platform* media digital untuk mentransformsikan ilmu pengetahuan dan teknologinya kepada *client* yang memiliki banyak keunggulan dibanding lembaga pendidikan konvensional.

Lalu, bagaimana dengan lembaga pendidikan keagamaan Islam? Nasibnya kurang lebih akan sama dengan lembaga lain apabila tidak akomodatif dan merancang perubahan yang memadai dalam merespons perkembangan internet dan media digital. Cenderung ditinggalkan dan menjadi lembaga konvensional yang kehilangan otoritas dan legitimasinya dalam bidang Stusi Islam. Kondisi ini makin kompleks mengingat sampai saat ini, Studi Islam masih memiliki persoalan paradigmatik terkait dengan *body of knoledge,* struktur ilmu, dan metode-metode pengembangan keilmuannya. Paradigma Studi Islam terdepan, integrasi-interkoneksi diterjemahkan berbeda-beda oleh Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) yang sesungguhnya tidak menunjukan distingsi epistemologis-

metodologis tetapi lebih pada diferensiasi teknis yang berorientasi pragmatis dan pemasaran. Perbedaan ini seringkali memunculkan ketegangan (*tention*) yang kurang produktif, sebab tereksresikan dalam ruang-ruang politik-kekuasaan. Membayangkan perdebatan intelektual-akademik dalam ruang-ruang produksi ilmu pengetahuan dan forum-forum ilmiah masih jauh dari yang diharapkan. Kelompok akademik yang sesungguhnya menjadi pioner pengembangan ilmu pengetahuan terjebak pada aspek-aspek teknis administrasi yang pragmatis.

Kecenderungan lain dalam era disrupsi ini adalah hilangnya kerangka masyarakat satelit-periperal yang bersifat dikotomis. Sebelumnya, dikotomi satelit-periperal menunjuk pada kelompok masyarakat yang memiliki akses terhadap informasi yang berbeda dan berimplikasi terhadap cara produksi (*mode of production*) yang beragam. Hilangnya kerangka ini kemudian mendorong munculnya kelompok-kelompok dengan spesifikasi dan distingsi tertentu ke permukaan secara terbuka. Kelompok sosial dengan basis budaya lokal mendapatkan panggung yang memadai untuk mengejawantahkan eksistensinya kepada publik. Kondisi ini sangat berbeda dengan situasi sebelumnya di mana mereka diposisikan periperal sehingga tidak memiliki ruang yang representatif untuk mengekspresikan dirinya.

Dalam konteks lokal Banyumasan, budaya Penginyongan mendapat ruang terbuka dan keluar dari determinasi Jawa yang berpusat pada kekuasaan dan raja. Pada level masyarakat, komunitas Penginyongan terbiasa mendapat perlakuan yang diskriminatif, stereotif, dan pejoratif. Internet dan media digital mendisrupsi frgmentasi tersebut dan memberi kesempatan yang terbuka bagi komunitas lokal untuk menyampaikan suara, kepentingan, dan aspirasinya pada ruang-ruang publik. Perubahan ini memicu munculnya komunitas baru yang cenderung terbuka, tidak terikat, dan independen.

Buku ini disunting dari hasil penelitian yang menghadirkan data terkait bagaimana Studi Islam mutakhir harus diperbarui untuk memberikan layanan pendidikan kepada kelompok dengan basis kultural yang beragam. Studi Islam harus mengembengkan paradigma baru yang lebih akomodatif terhadap kebutuhan masyarakat yang berkembang dinamis. Dengan respons paradigmatik yang baik, akan dihasilkan pandangan, epistemologi, dan metode yang lebih atraktif untuk memperdalam eksistensi Studi Islam dan kontribusinya bagi pemgembangan masyarakat. Tim penyusun menyampaikan terima kasih kepada Lembaga Penelitian dan Pengembangan Masyarakat (LP2M) UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto yang telah memberikan fasilitas dan layanan selma penelitian dan penerbitan buku ini. Terima kasih juga disampaikan kepada Rektor dan para Wakil Rektor atas

kepercayaa kepada tim peneliti untuk menyelesaikan naskahnya. Semoga buku ini bisa menjadi tambahan bacaan dan referensi bagi para akademisi, mahasiswa, dan masyarakat umum dalam pengembangan ilmu-ilmu keislaman dan kajian terhadap budaya lokal. Masukan, saran, dan kritik sangat diharapkan untuk perbaikan buku ini di edisi berikutnya. Terima kasih dan selamat membaca.

Purwokerto, 1 Januari 2022

Tim Penyusun

Daftar Isi

BAB I
PENDAHULUAN

A. Tantangan Disrupsi Sosial

Islam sebagai pengetahuan di Indonesia relatif belum lama berkembang. Sebagai agama, Islam bisa dilacak secara historis melalui catatan-catatan sejarah yang ada. Islam di Indonesia datang dalam kerangka perniagaan yang di bawa oleh para saudagar Arab. Jalur perniagaan ini sesungguhnya sudah dibangun oleh saudagar Arab jauh sebelum Islam masuk pada abad ke-7.[1] Warga nusantara mulai ada yang memeluk Islam bisa dilacak sejak jaman Majapahit pada pertengahan abad ke-14.[2]

Sebagai sebuah pengetahuan, Islam dikembangkan oleh beberapa Perguruan Tinggi Islam di Indonesia terutama pada ujung abad ke-19 dan awal abad ke-20. Agama yang sebelumnya dipahami sebagai idealitas, doktrin, dan essensi

---

[1] Tercatat saudagar Arab membawa Islam pada masa kerajaan Kalingga abad ke-7 di bawah kekuasaan Rani Simha. Hingga pada abad ke-10, terjadi migrasi besar-besaran keluarga Persia ke Nusantara. Namun demikian, masuknya Islam belum diikuti oleh gerakan dakwah sehingga pada waktu-waktu tersebut masyarakat Nusantara dan terutama Jawa masih menganut agama lama dan bertradisi Hindu dan Budha. Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo,* (Jakarta: Pustaka Iiman dan Lesbumi PBNU, 2016), hlm. 51-54.

[2] Catatan beberapa tokoh Majapahit yang beragama Islam misalnya penguasa Surabaya bernama Aria Lembu Sura yang diperistri oleh Raja Majapahit Brawijaya III. Selain itu ada putri Aria Lembu Sura yang menikah dengan tokoh Aria Teja yang beragama Islam dari Tuban. Kemudian ada keluarga Majapahit yang bernama Ki Ageng Bukul di wilayah Surabaya selatan. Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo,* (Jakarta: Pustaka Iiman dan Lesbumi PBNU, 2016), hlm. 56.

paradigmanya bergeser ke historisitas, sosiologis, dan eksistensi.[3] Pergeseran ini dipengaruhi oleh banyak faktor terutama terkait dengan perkembangan pengetahuan global. Perdebatan misalnya tentang metodologi ilmu yang diterima secara ilmiah. Dominasi positivisme cukup kuat pada tahun 80-an yang memaksa semua pengetahuan apabila ingin mencapai status ilmiah harus mengikuti metode ilmu-ilmu alam.[4]

Usaha Studi Islam untuk diakui sebagai pengetahuan ilmiah sangat panjang. Hal ini karena Studi Islam memiliki beban ganda sekaligus. *Pertama* terkait tentang obyek kajian Studi Islam yang berupa teks-teks absolut. Mengeluarkan teks-teks absolut menjadi pengetahuan yang terbuka merupakan upaya yang relatif beran. Beban *kedua* adalah terkait dengan bagaimana Studi Islam memanfaatkan metode ilmu pengetahuan yang secara global terjdai perdebatan yang dialektis. Untuk menjadi pengetahuan maka Studi Islam harus menggunakan metodologi yang

---

[3] Orientasi masyarakat agama berubah dari melakukan tindakan ritual menuju bentuk-bentuk kritis fungsi-fungsi ritualitas tersebut. Perubahan ini dipengaruhi oleh banyak faktor melingkupi pengetahuan, teknologi, dan arus moblitas manusia. Maka agama kemudian dijadikan sebagai salah satu instrumen kemanusiaan untuk membantu mewujudkan kebutuhan-kebutuhan sosialnya. Dalam konteks ini kemudian terjadi pergeseran paradigma tentang bagaimana agama harus dikaji. Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas,* Cet IV, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 8-9.

[4] Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional,* (Jakarta: Gramedia, 1982), hlm. 29-30.

secara umum memiliki karakteristik empirik, observabel, measurement, dan non etik.

Mengikuti alur Amin Abdullah, Studi Islam menapaki 2 (dua) fase, yaitu fase metodologi dan pendekatan. Secara metodologi, Studi Islam memiliki 2 (dua) alternatif, yaitu historisitas dan normativitas. Sebagai alternatif, Studi Islam bisa dilakukan dengan salah satu metodologi tersebut sesuai dengan tujuan yang ditetapkan. Kemudian fase pendekatan dimunculkan integratif-interkonektif. Pendekatan ini sebagai keniscayaan perkembangan dan perubahan sosial yang kompleks dan tidak bisa diselesaikan dengan cara-cara yang tunggal. Manfaat praktis pengetahuan adalah menjadi salah satu instrumen bagi kehidupan sosial untuk mengurai persoalan-persoalan yang terjadi. Dengan kompleksitas masalah sosial yang terjadi maka sebuah pengetahuan meniscayakan untuk terkoenksi dengan pengetahuan lain. Islam sebagai pengetahuan berkontribusi terhadap manfaat praltis tersebut. Namun demikian Islam harus berkomunikasi dan terkoneksi dengan pengetahuan lain sehingga solusi yang ditawakan relatif komprehensif dan holistik.

Meningkatnya kompleksitas masalah sosial ini disumbang oleh keberadaan dan pemanfaatan teknologi informasi secara masif pada hampir semua kalangan masyarakat. Teknologi informasi mengurai sekaligus

melampaui batas-batas sosial yang secara tradisional menjadi dasar berlangsungnya interaksi sosial. Tatap-muka misalnya sebelumnya merupakan fundamen utama masyarakat membangun hubungan dan interkasi sosial. Pasca hadirnya teknologi informasi maka tatap-muka tidak lagi membutuhkan ruang dan waktu dan bisa dilakukan secara maya kapan dan di manapun. Teknologi informasi kemudian berpengaruh dan mendorong terhadap pergeseran perilaku masyarakat yang berorientasi serba digital.

Perubahan atau pergeseran perilaku masyarakat ini telah menghancurkan banyak institusi-institusi *status quo* dalam berbagai bidang. Pada saat yang sama melahirkan inovasi-inovasi baru dalam bentuk *platform.* Institusi *status quo* yang kemudian disebut dengan *incumbent* tidak bisa merubah diri dengan inovasi-inovasi mendasar sehingga menjadi tidak relevan dengan perubahan sosial yang terjadi.[5]

Studi Islam berdasar perkembangan dalam 2 (dua) fase menunjukkan masih terfokus pada produk. Inovasi dari metode menuju pendekatan masih memposisikan Studi

---

[5] Dalam bidang industri ekonomi, perusahaan raksasa banyak yang mengalami kebangkrutan karena ketidakmampuannya membangun inovasi mendasar yang sesuai dengan gerakan pergeseran masyarakat. Orientasi serba digital merupakan pergeseran besar masyarakat saat ini yang memaksa semua hal harus mengikuti. Bagi institusi yang bertahan pada produk, maka inovasi-inovasi yang dikembangkan tidak akan cukup menyelamatkannya dari ancaman kebangkrutan. Rheinald Kasali, *Self Disruption,* (Jakarta: Mizan, 2018), hlm. 8-9.

Islam sebagai produk. Perubahan yang terjadi dalam inovasi ini terkait dengan metode, obyek kajian, kurikulum, dan beberapa hal terkait dengan isi. Sementara itu inovasi yang terkait dengan struktur dasar masayarakat belum berubah. Dalam era disrupsi, struktur dasar kebutuhan masyarakat menyangkut 5 (lima) hal utama, yaitu sederhana (*simpler*), murah (*cheaper*), berbagi (*sharing resources*), lebih terjangkau (*accessible*), dan kecepatan (*faster*).[6]

IAIN Purwokerto berada dalam lingkungan sosial masyarakat dalam budaya yang dikenal dengan "penginyongan". Yaitu masyarakat budaya yang berkarakter Jawa Kawi (kuna) dan berada di luar kekuasaan keraton.[7] Budaya Jawa Kawi ini berkarakter populis, egaliter dan terbuka. Pada masyarakat dengan karakter penginyongan, Studi Islam memerkulakn kontekstualisasi kebudayaan sehingga bisa diterima secara adaptif.

Masyarakat Jawa berbudaya penginyongan yang terbuka relatif mudah berubah dan menyesuikan dengan

---

[6] Rhenald Kasali, *Self Disruption,* (Jakarta: Mizan, 2018), hlm. 6.

[7] Penginyongan menunjuk pada kosakata "inyong" sebagai padanan saya. Bahasa ini semula digunakan oleh masyarakat Jawa Kawi (kuna) jauh sebelum masa keraton. Dalam budaya jawa kuna, interaksi berlangsung egaliter dan terbuka yang memungkinkan setiap orang yang terlibat terhubung tanpa kelas sosial. Oleh karena itu sifat interaktif yang terjadi adalah seimbang, intim, dan tanpa dominasi. Bahasa menjadi unsur utama antarindividu tidak saling mendominasi. Bahasa Jawa mulai pengalami perubahan sejak Mataram (Sultan Agung) yang memproduksi bahasa berdasar kepentingan politik, yaitu membedakan budaya keraton yang luhur dengan masyarakat yang diasumsikan kawula. Ahmad Tohari, *Politisasi dalam Budaya Jawa,* makalah disampaikan dalam Workshop Budaya Penginyongan LPPM IAIN Purwokerto tanggal 27 Juni 2019.

perkembangan sosial. Teknologi informasi dengan segala kelebihannya berpengaruh signifikan terhadap perubahan struktur sosial. Perubahan juga terjadi pada masyarakat berbudaya penginyongan sebagai implikasi dari interaksinya dengan teknologi informasi. Perubahan terjadi pada struktur sosial dasar yang memiliki keterkaitan dengan pola pemenuhan kebutuhan.

Studi Islam sebagai mandat utama PTKI penting untuk memahami pergeseran perubahan yang terjadi di masyarakat. Melalui pemahaman yang utuh, Studi Islam dapat dikembangkan dan dikontekstualisasi secara akurat dengan kebutuhan-kebutuhan mendasar masyarakat. Dalam kerangka itu maka penelitian ini berorientasi untuk memahami pergeseran-pergeseran yang terjadi dan kemudian dijadikan sebagai dasar bagi formulasi atau inovasi bagi penyelenggaraan Studi Islam ke depan. Inovasi Studi Islam kemudian menjadi peta baru kajian-kajian terutama bidang penelitian PTKI untuk memastikan proyek-proyek pengkajiannya kontekstual dan memberi kontribusi yang signifikan bagi pengembangan masyarakat muslim.

B. Ruang Lingkup dan Masalah

Berdasar uraian di atas, fokus masalah terkait dengan konseptualisasi studi Islam yang menjadi mandat utama PTKIN termasuk IAIN Purwokerto dalam masyarakat era

disrupsi atau istilah lain seperti industri 4.0 yang mengedepankan inovasi. Tanpa inovasi maka Studi Islam akan semakin kehilangan relevansinya dan kurang memberikan kontribusi pada masyarakat yang terus berubah. Ketidakmampuan Studi Islam berkomunikasi dengan masyarakat yang disruptif atau era industri 4.0 akan menjadi ancaman masa eksistensi PTKIN di masa mendatang.

Atas konteks masalah tersebut, masalah yang dirumuskan dalam desain penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana peta masyarakat muslim lokal-regional pada era disrupsi ?
2. Bagaimana konseptualisasi Studi Islam terhadap dinamika sosial masyarakat muslim era disrupsi ?
3. Bagaimana peta penelitian bidang Studi Islam di IAIN Purwokerto yang menyasar masyarakat muslim lokal era disrupsi ?

C. Tujuan dan Manfaat Penulisan Buku

Tujuan penulisan ini adalah :

1. Memetakan konstruksi baru masyarakat muslim di wilayah lokal-regional dalam era disrupsi melalui identifikasi titik-titik perubahan dan dinamika interaktif

masyarakat dengan budaya serta perkembangan teknologi informasi yang eskalatif.

2. Merumuskan konsep baru Studi Islam melalui kajian-kajian kontemporer metodologi dan karakteristik masyarakat disruptif.
3. Memperkuat eksistensi PTKIN (IAIN Purwokerto) pada masyarakat muslim lokal-regional era disrupsi melalui perumusan agenda-agenda penelitian yang kontekstual, relevan, dan kontributif sesuai perkembangan dan perubahan sosial.

Manfaata penulisan ini adalah :

1. Menjadi referensi bagi PTKIN dan terutama IAIN Purwokerto untuk melakukan kajian lebih lanjut terhadap dinamika masyarakat muslim lokal-regional di era disrupsi.
2. Menjadi salah satu masukan bagi perumusan dan pembaruan konsep Studi Islam sebagai mandat utama PTKIN (IAIN Purwokerto) yang lebih adaptif dengan kebutuhan-kebutuhan sosial masyarakat sasaran.
3. Menjadi dasar bagi IAIN Purwokerto dalam memperkuat eksistensinya pada masyarakat baru melalui perbaikan kebijakan Tridharma Perguruan Tinggi bidang penelitian yang lebih progresif dan berkontribusi terhadap pengembangan masyarakat.

D. Studi Islam pada Perguruan Tinggi

Studi Islam mengalami perkembangan sesuai konteks sosial, politik, akademik, dan budaya yang terus berubah dinamis. Pada masa klasik di mana positivisme mendominasi proses akademik, Studi Islam terperangkap pada logika dikotomis ilmu agama dan sain. Akibatnya Studi Islam dipaksa untuk menemukan metode tersendiri yang berbeda dengan ilmu pengetahuan sain. Pada masa ini, Studi Islam cukup mengalami kesulitan karena sumber pengetahuan berupa Teks (Al-Qur'an dan Sunnah) bersifat pasti. Segala upaya untuk mengeksplorasi keduanya diarahkan untuk menemukan kebenaran atau kesesuaian. Dalam situasi ini, Studi Islam relatif berjalan stagnan karena terjebak pada absolutisme teks dan rezim ilmiah.[8]

Studi Islam kemudian berkembang lebih mendasar pada saat lembaga pendidikan terutama PTKIN melebarkan mandatnya. Studi Islam tidak hanya sebatas bagaimana mengeksplorasi teks-teks keagamaan tetapi juga

[8] Dikotomi agama dan pengetahuan kemudian berdampak terhadap terlokalisasikannya Studi Islam pada wilayah teks keagamaan Islam. Sementara itu metode ilmiah dibangun berdasar logika positivistik yang terukur, empiris, observable, dan non etis. Dengan standar ilmiah ini maka Studi Islam sulit untuk memenuhi kriteria-kriteria tersebut dan dengan sendirinya derajat ilmiahnya berkurang. Dikotomi ini kemudian mengalami perubahan pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Studi Islam memiliki alternatif untuk menggunakan pendekatan normatif (teks) atau historis (konteks). Dengan pendekatan yang berkembang ini, Studi Islam lebih leluasa untuk mengeksplorasi konteks dari sebuah teks sehingga memungkinkan metode ilmiah digunakan. Amin Abdullah, Studi Agama, Normativitas atau Historisitas, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 4.

mengkomunikasikan dengan bidang lain yang selama ini dianggap memiliki demarkasi yang jelas dengan pengetahuan keagamaan. Pelebaran mandat Studi Islam ini kemudian memaksa metode, pendekatan, dan paradigma berubah. Amin Abdullah menawarkan Studi Islam dengan pendekatan Integratif-Interkonektif. Dalam paradigma ini setiap ilmu pengetahuan tidak bisa berdiri sendiri untuk memamahami dan memecahkan persoalan kemanusian yang kompleks. Maka interkoneksi antarpengetahuan merupakan keniscayaan untuk mengatasi persoalan kemanusiaan di mana mendatang.[9]

Belum lagi Studi Islam mencapai kemapanan, perubahan sosial kembali terjadi bahkan sangat mendasar pasca berkembang teknologi internet secara massif. Kehidupan sosial pada era ini serba digital dan memberi dampak pada banyak hal kehilangan legitimasi dan otoritasnya. Teknologi digital menjadi bagian yang melekat dalam kehidupan sosial dan mengambil peran-peran yang sebelumnya dikuasai oleh kekuatan tradisional baik yang

---

[9] Paradigma interkoneksi menawarkan pandangan dunia (*world view*) manusia memiliki beragam dimensi yang harus dilihat dalam berbagai perspektif pengetahuan. Ilmuan dan akademisi dituntut untuk saling terbuka, berkomunikasi, dan bekerjasama untuk menghasilkan konklusi tanpa harus kehilangan spesialisasi yang dimilikinya. Ilmu pengetahuan dikompromikan dan disepakati sehingga bisa diberlakukan secara proporsional. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-Interkonektif,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. xi.

bersifat personal maupun ilmu pengetahuan. Situasi sosial ini yang kemudian dikenal dengan disrupsi.[10]

Untuk itu perlu pendekatan baru yang lebih akomodatif untuk memenuhi kebutuhan masyarakat disruptif. Sindunata memberi penjelasan bahwa setiap pengetahuan memiliki ideologi sebagai basis pijakan dalam praktik kehidupan sosial. Melalui ideologi ini, pengetahuan diorientasikan untuk melakukan keberpihakkan pada posisi tertetu sehingga bisa mewujudkan proyeksi pengetahuan yang diskenariokan secara teoretis. Dalam penelitian ini, secara konseptual dibahas dalam 2 (dua) kerangka, yaitu inovasi disruptif Studi Islam dan struktur baru masyarakat Islam lokal.

Beberapa penelitian Studi Islam terkait dengan mandat Perguruan Tinggi dilakukan oleh *pertama,* penelitian yang dilakukan Laili Safa'ah berjudul Urgensi Studi Islam

---

[10] Disrupsi secara bahasa adalah gangguan atau kekacauan. Segala sesuatu tercerabut dari akarnya. Dalam dunia sehari-hari, disrupsi merupakan fenomena ketika masyarakat menggeser aktivitas-aktivitas yang awalnya di dunia nyata ke dunia maya (internet). Disrupsi terjadi ketika suatu inovasi masuk ke pasar dan menciptakan efek disruptif yang besar sehingga merubah struktur pasar sebelumnya. Dalam era digital, hampir semua terdisrupsi oleh kehadiran inovasi yang disruptif. Inovasi disruptif kemudian mengganggu struktur lama (*incumbent*) secara mendasar dan kemudian kehilangan otoritas dominannya. Inovasi disruptif terutama melalui teknologi digital kemudian mengambil "pasar" secara massif. Incumbent apabila tidak melakukan perubahan inovatif maka akan segera mengalami kebangkrutan. Pengembang teknologi digital menjadi *great companies* dan menyebar ke beragam *great institution* lain termasuk sekolah, kampus, lembaga keagamaan, pemerintahan, lembaga layanan publik, dan lain-lain. Rhenald Kasali, *Self Disruption,* (Jakarta: Mizan, 2018), hlm. 4-6.

Interdisipliner di Era Disrupsi dan Millenial (Pascasarjana IAIN Salatiga). Penelitian ini menjelaskan bahwa Studi Islam telah mengalami banyak perkembangan dalam beberapa fase mulai dari teologis (tahun 800-1100) hingga akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 di mana mulai berkembang upaya menguntegrasikan antara agama dengan sain dan teknologi. Fase terakhir ini semakin menampakkan perbedaan dengan sebelumnya setelah berkembangnay arus informasi, teknologi informasi, dan digitalisasi sosial. Pada perkembangan ini Studi Islam harus dilakukan dengan pendekatan interdisipliner sehingga mampu memberikan pemahaman yang relatif utuh. Pendekatan interdisipliner memungkinkan Islam dikaji dalam berbagai perspektif pengetahuan yang beragam. Tidak hanya ilmu-ilmu agama tetapi juga ilmu sosial dan bahkan ilmu-ilmu alam.

Kedua, Islam dalam era disrupsi dan teknologi digital menuntut berkolaborasi dan beradaptasi dengan nilai-nilai yang berkembang di masyarakat. Salah satu istilah yang cukup populer dalam konteks ini adalah Islam Nusantara. Penelitian yang dilakukan oleh Edy Susanto dan Karimullah (Jurnal Al-Ulum, Volume 16 Nomor 1 Tahun 2016) berjudul Islam Nusantara: Islam Khas dan Akomodasi terhadap Budaya Lokal menjelaskan Islam menghadapi desakan yang sangat besar seiring dengan perkembangan teknologi informasi yang serba digital. Islam akan tergerus dan

kehilangan otonominya ketika tidak berinteraksi dengan variabel-variabel lain. Budaya merupakan entitas yang memiliki daya tahan kuat sekaligus fluiditas yang tinggi. Melalui proses interaksi dengan budaya maka Islam akan mampu mempertahankan eksistensi dan relevansinya bagi masyarakat.

Ketiga, tuntutan Islam untuk berinteraksi dengan variabel lokal merupakan keniscayaan. Hal ini dijelaskan dalam penelitian yang dilakukan oleh Rizqa Ahmadi berjudul Kontestasi atas Otoritas Teks Suci Islam di Era Disrupsi (Jurnal Studi Agama dan Masyarakat Volume 1 Nomor 15 Tahun 2019). Penelitian ini menemukan bahwa media berbasis teknologi informasi akan mengambil peran-peran keagamaan yang selama ini dipegang oleh kelompok tradisional Islam. Kelompok millenial memiliki semangat keagamaan yang tinggi. Sementara itu kecenderungan belajar kelompok millenial ini berbeda dengan generasi sebelum era digital berlangsung massif. Media berbasis digital menjadi referensi kelompok millenial dalam berperilaku keagamaan.

E. Inovasi Disruptif Studi Islam

Dalam isu disrupsi, penelitian Abdul Aziz (FISIP Unair tahun 2018) berjudul Religiusitas Masyarakat Urban di Era Digital menjelaskan bahwa era digital memberi ruang yang

demokratis bagi masyarakat untuk mengekspresikan pemahaman keagamaan dalam ruang publik. Kondisi ini melahirkan 2 (dua) peristiwa uatama yaitu politik identitas dan politisasi keagamaan. Politik identitas atas nama agama menjadi pilihan pragmatis dari kelompok politik tertentu untuk memberi pembedaan atau melakukan pelapisan politik secara demargatif. Dengan adanya identitas politik maka pemetaan, agenda setting, dan threatmen politik relatif mudah untuk dilakukan. Sementara politisasi agama menjadi gerakan politik yang massif dengan ogkos yang murah. Pola ini menarik bagi kelompok elit politik untuk melakukan mobilisasi.

Era disrupsi ditandai dengan hilangnya kekuatan lembaga yang selama ini dianggap memiliki otoritas. Lembaga-lembaga ini yang kemudian disebut dengan *incumbent*. Hilangnya otoritas ini terjadi karena muncul pendatang-pendatang baru yang menawarkan *platform*. Berbeda dengan lembaga *incumbent* yang terfokus pada produk, managemen, promosi, atau *brand immage, platform* menawarkan inovasi luar biasa. Inovasi ini menyasar pada basis kekuatan yang selama ini menjadi fundamen kekuatan *incumbent* berupa kesederhanaan (*simpler*), murah

(*cheaper*), berbagi (*sharing resources*), lebih terjangkau (*accessible*), dan kecepatan (*faster*).[11]

Inovasi berbasis para produk menjadi ciri khas lembaga *incumbent*. Artinya perubahan atau inovasi yang dilakukan tidak akan jauh dari produk pertama yang dimiliki. Produk sebagai pusat aktivitasnya secara sistemik dibentuk oleh unsur-unsur yang berada di lingkup eksternal seperti manajemen, sumberdaya manusia, kemasan, promosi, dan seterusnya. Unsur-unsur tersebut secara fungsional mempengaruhi sekaligus membentuk produk utamanya. Hubungan unsur-unsur tersebut dengan pusat aktivitas bersifat sistemik dan saling kait-mengait. Sebagai sebuah sistem, keberadaan unsur satu dengan lainnya saing tergantung dan membutuhkan. Studi Islam sebagai pusat aktivitas dalam konteks kelembagaan merupakan produk yang dibentuk oleh unsur-unsur yang melingkupinya. PTKIN selama ini menjadi lembaga yang diyakini memiliki otoritas penyelenggaraan Studi Islam.

Perubahan terkait dengan penyelenggaraan Studi Islam selama ini menyasar misalnya unsur kurikulum,

---

[11] Lembaga incumbent melakukan inovasi standar yang sesuai dengan kurva belajarnya. Ia tidak bisa bergerak di luar prinsip-prinsip *countinous improvement* sehingga perubahan yang terjadi tidak cukup mendasar. Sementara itu *platform* tidak terikat dengan kurva belajar yang ditetapkan sehingga bebas untuk berkembang mengambil segmentasi pasar yang sedang berubah. Rhenald Kasali, *Self Disruption,* (Jakarta: Mizan, 2018), hlm. 6.

kapasitas pengajar, pemenuhan kebutuhan referensi, dan fasilitas-fasilitas penunjang lainnya. Unsur-unsur ini selama ini diintervensi agar Studi Islam sebagai pusat gerakan memiliki tingkat kesempurnaan yang puncak.

Pada era disrupsi, kebutuhan perubahan tidak hanya terkait dengan perbaikan terus-menerus (*continous improvement*), tetapi lebih mendasar terkait dengan perubahan struktur masyarakat. Sederhana, murah, *sharing resources, accessible*, dan cepat adalah karakter masyarakat disruptif. Inovasi Studi Islam tidak hanya melingkupi aspek-aspek sistemiknya saja sebagai bagian perencanaan perubahan tetapi mengikuti karakter khas masyarakat disruptif. Dengan mengkolaborasikan dengan karakter kebutuhan masyarakat disruptif, inovasi Studi Islam memberi ruang baru untuk tetap kontekstual dan relevan.

F. Struktur Baru Masyarakat Islam Lokal

Dalam perspektif klasik, struktur masyarakat dapat diklasifikasi dalam 2 (dua) kategori, yaitu struktur mekanik dan organik. Pada masyarakat dengan struktur mekanik, hubungan antarindividu bersifat patron-klien. Patron merupakan individu yang diposisikan sebagai pusat nilai yang dijadikan sandaran oleh masyarakat awam sebagai klien. Perubahan terjadi mengikuti patron. Artinya

konstruksi klien ditentukan dan mengikuti pola yang terjadi pada patron. Posisi patron mendominasi eksistensi klien.

Sebaliknya struktur sosial organik mendasarkan hubungan antarunsur sosial yang ada dalam masyarakat secara fungsional. Hubungan antarindividu bersifat saling tergantung sebagai implikasi dari pembagian kerja yang semakin terspesialisasi. Seorang individu meniscayakan berhubungan dengan individu lain untuk memenuhi kebutuhan dirinya yang berkembang kompleks. Tanpa berhubungan dengan individu lain maka seseorang akan mengalami keterbatasan yang sangat mendasar. Hubungan sosial ini bersifat sistemik di mana satu individu berpengaruh terhadap individu yang lain. Perubahan pada salah satu individu juga berpengaruh signifikan kepada yang lain. Sifat hubungan sosialnya adalah saling bergantung, fungsional, dan kausalitas.[12]

Massifnya penggunaan internet oleh masyarakat merubah struktur dasarnya. Interaksi sosial tidak selalu berlangsung secara fisik dan berdampak terhadap hilangnya batas-batas antarindividu. Komunalitas atau hubungan yang didasarkan atas kesamaan ruang dan waktu teratasi dengan jangkauan teknologi informasi. Seseorang tidak selalu bertemu secara fisik untuk memperoleh kebutuhan-

[12] Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (Penerjemah MZ Lawang), (Jakarta: Gramedia, 1988), hlm. 72.

kebutuhan dasarnya. Terkait dengan pengetahuan, seseorang tidak harus bertemu secara fisik dalam proses belajar dan transformasinya. Begitu halnya dengan sumber-sumber belajar yang dibutuhkannya. Proses dan sumber belajar bisa diperoleh dengan sederhana, murah, cepat, dan mudah diperoleh meskipun dari sisi akuntabilitas dan validitasnya tidak sepenuhnya bisa dipertanggungjawabkan.

Pada masyarakat yang terkoneksi internet, akuntabilitas dan validitas tidak menjadi pertimbangan utama. Hal ini karena mereka menyadari bahwa pengetahuan atau informasi lainnya bersifat fluktuatif yang bisa mengalami perubahan dalam waktu yang sangat singkat. Salah-benar atau baik-buruk kemudian kehilangan relevansinya mengingat kedunya bisa bertukar atau tidak bertahan lama. Berpegang atau meyakini salah satunya secara ideologis bukan merupakan hal strategis bagi seseorang yang berubah secara cepat.

Struktur sosial tidak lagi dihubungkan secara kultus atau fungsional tetapi dalam bentuk-bentuk yang abstrak. Artinya pergerakan sosial tidak didasarai oleh satu bentuk struktur sosial yanag konstan tetapi terus berubah sepanjang mampu mengakomodasi kepentingan para pelakunya. Dengan konteks ini, struktur sosial berinovasi untuk mendukung para pemiliknya bertahan dan memiliki

eksisteni yang signifikan dalam konstelasi perubahan yang berlangsung.

G. Metode Penelitian

1. Jenis dan Waktu Penelitian

   Penelitian ini adalah penelitian lapangan dengan analisis kualitatif. Hasil penelitian berupa narasi dan deskripsi atas peristiwa (fakta) yang menjadi fokus penelitian. Perubahan sosial yang terjadi pada masyarakat muslim lokal-regional di era disrupsi atau industri 4.0 sebagai fokus kajian dideskripsikan secara mendalam berdasar data lapangan yang ditemukan. Analisis yang ditampilkan disusun sesuai dengan gugus-gugus tema yang ditetapkan pada 4 (empat) klasifikasi, yaitu bentuk perubahan, karakter disrupsi, kontekstualisasi studi Islam, dan agenda-agenda pengembangan dan penelitian.

   Penelitian di lakukan selama 6 (enam) bulan di 5 (lima) kabupaten, yaitu Banyumas, Cilacap, Purbalingga, Banjarnegara, dan Kebumen. Kelima kabupaten ini merepresentasikan masyarakat Jawa Tengah bagian Barat yang memiliki karakter jawa "penginyogan". Selain 5 (lima) kabupaten tersebut, terdapat kabupaten lain yang berkarakter relatif sama yaitu Kabupaten Tegal, Kota Tegal, dan Brebes.

Karakter kebudayaan yang berbeda dengan Jawa pada umumnya berimplikasi terhadap segala sesuatu yang melekat termasuk dalam hal keagamaan. IAIN Purwokerto yang secara geografis berada dalam lingkawan wilayah 5 (lima) atau 9 (sembilan) kabupaten mengidentifikasi menjadi lembaga PTKIN yang memiliki karakter lokal khas "penginyongan". Oleh karena itu, IAIN Purwokerto dalam proyeksi pengembangan Studi Islam berorientasi memberikan pelayanan pendidikan keagamaan yang kontekstual dengan karakter yang dimiliki habitat masyarakat yang melingkupinya.

2. Pendekatan

Pendekatan merupakan cara memperlakukan sesuatu (*a way of dealing with something*). Pendekatan menempatkan obyek sebagai sesuatu yang bersifat aktif. Pendekatan membutuhkan sejumlah ilmu bantu untuk memahami obyek secara menyeluruh. Dalam penelitian ini, masyarakat Islam lokal-regional di wilayah 5 (lima) kabuaten yang memiliki kecenderungan berubah sebagai implikasi atas interaksi yang dilakukan dengan teknologi informasi membutuhakn segala sesuatu yang relevan. Termasuk dalam konteks ini adalah kebutuhan keagamaan.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah sosiologi. Pendekatan sosiologi memiliki karekateristik tersendiri, yaitu dengan menempatkan objek kajian sebagai fakta sosial tanpa menjadi propagandis terlibat pada sikap membenarkan atau menyalahkan, menilai baik atau buruk, dan seterusnya. Sebagai fakta sosial, objek kajian yang dalam penelitian ini adalah perubahan disruptif diamati, dipahami, dideskripsikan, dianalisis, dan disimpulkan berdasar kecenderungannya.

3. Subyek dan Obyek Penelitian

Subyek penelitian merupakan tempat variabel melekat. Atau dalam bahasa lain adalah tempat di mana data untuk variabel penelitian diperoleh. Dalam penelitian ini, subyek penelian adalah masyarakat Islam yang berada di 5 (lima) wilayah kabupaten Banyumas, Cilacap, Purbalingga, Banjarnegara, dan Kebumen. Masyarakat Islam ini diklasifikasi dalam beberapa kelompok sosial, yaitu agamawan (ulama, kyai, pesantren), budayawan, Pemerintah Daerah, ormas keagamaan Islam, Partai Politik, siswa SMA/SMK/MA, dan kelompok profesi.

Obyek penelitian merupakan permasalahan yang diteliti. Menurut Sugiyono (2012), obyek penelitian

merupakan atribut dari orang, obyek atau kegiatan yang mempunyai variasi tertentu yang ditetapkan oleh peneliti untuk dipelajari dan ditarik kesimpulan. Dalam penelitian ini, obyek penelitiaanya adalah perubahan-perubahan yang terjadi pada masyarakat Islam di kawasan lokal-regional, pandangan masyarakat atas studi Islam, dan harapan masyarakat atas konstruksi Islam di masa mendatang.

4. Teknik Pengumpulan Data
   a. Observasi; merujuk pada proses studi yang mensyaratkan interaksi sosial antara peneliti dengan subjek penelitian dalam lingkungan subjek penelitiannya sendiri.[13] Tekhnik ini dilakukan untuk memperoleh data secara sistematis. Data yang diharapkan terkumpul melalui teknik ini adalah praktik perubahan sosial, tradisi keagamaan, interaksi sosial, dan aktivitas digital.
   b. Wawancara; merupakan teknik pengumpulan data melalui interaksi langsung antara peneliti dengan subjek penelitian dalam rangka memahami pandangan subjek mngenai hidupnya, pengalamannya, atau situasi sosial yang diungkapkan

[13] Lexy J Moleong, *Metode Penelitia Kualitatif,* (Bandung: Rosdakarya, 1989), hlm. 14.

dalam bahasanya sendiri.[14] Suasana dalam deep interview cenderung informal, akrab, dan seimbang. Situasi informal ini memungkinkan subjek penelitian dapat mengekspresikan informasi-informasi terkait secara terbuka dan sadar. Data yang ingin diperoleh melalui teknik wawancara adalah perspesi tentang Studi Islam, resepsi terhadap teknologi informasi, cara pandang terhadap agama, perspesi agama dan kehidupan sosial, dan signifikansi studi Islam di masa mendatang.

c. Dokumentasi; teknik pengumpulan data yang mendasarkan pada ketersediaan dokumen atau arsip terkait dengan fokus penelitian. Dalam konteks penelitian ini, data yang ingin diperoleh melalui metode dokumentasi adalah data penggunaan internet di masyarakat, data sebaran mahasiswa dari 5 kabupaten, pemanfaatan teknologi informasi dalam pendidikan, dan data inovasi digital di masyarakat 5 kabupaten.

[14] SJ Taylor dan R Bogdan, *Introduction to Qualitative Research Methods, The Search Meanings,* Second Edition, (Toronto: John Miley and Sons, 1984), hlm. 41.

5. Analisis Data

Anlisis data kualitatif dilakukan secara terus-menerus hingga mengalami kejenuhan. Tingkat data dianggap jenuh apabila tidak ditemukan data baru dari lapangan terkait dengan masalah penelitian. Analisis data kualitatif dilakukan melalui 3 (tiga) tahap, yaitu:

a. Reduksi data; Reduksi data dipahami sebagai proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan dan transformasi data kasar yang muncul dari catatan lapangan. proses ini berlangsung terus-menerus selama penelitian berlangsung bahkan sebelum data terkumpul sebagaimana yang terdesain dalam kerangka konseptual penelitian, permasalahan penelitian, dan pendekatan pengumpulan data yang dipilih peneliti. Proses reduksi yang akan dilakukan dalam proses analisis data penelitian ini meliputi meringkas data, menelusur tema dan membuat gugus-gugus analisis. Reduksi data dimaksudkan untuk menajamkan, mengklasifikasi, mengarahkan dan membuang data yang tidak relevan, serta mengorganisasikan data sehingga bisa ditarik kesimpulan yang memadai. Cara reduksi data dilakukan dengan seleksi ketat atas data, ringkasan atau uraian singkat, dan mengklasifikasi dalam pola yang berdasar rumusan masalah yang

ditetapkan, yaitu praktik eksklusi sosial terhadap kelompok penganut aliran kepercayaan.

b. Penyajian data; merupakan kegiatan penyusunan informasi sehingga memberi kemungkinan bagi penarikan kesimpulan. Dalam penelitian ini, penyajian data dilakukan dalam dua bentuk, yaitu teks naratif dan tabel. Teks naratif merupakan catatan-catatan lapangan, sedang tabel merupakan klasifikasi data sesuai dengan gugus analisis yang dilakukan. Melalui teks naratif dan tabel ini dapat diketahui apakah kesimpulan sudah bisa dilakukan atau sebaliknya melakukan analisis kembali. Prosesnya dilakukan dengan cara menampilkan data, membuat hubungan antarvariabel, yaitu pola perubahan sosial, karakter disrupsi, kontekstualisasi Studi Islam, dan isu-isu strategis pengembangan masyarakat. Proses ini dimaksudkan untuk memaknai apa yang sebenarnya terjadi dan apa yang perlu ditindaklanjuti untuk mencapi tujuan penelitian.

c. Penarikan kesimpulan; proses ini sesungguhnya sudah dilakukan selama proses penelitian di lapangan. Kesimpulan diverifikasi dengan cara memikir ulang selama penulisan dan tinjauan ulang catatan lapangan. Kesimpulan awal yang

dikemukakan masih bersifat sementara dan akan berubah bila ditemukan bukti-bukti buat yang mendukung tahap pengumpulan data berikutnya. Peneliti akan menyampaikan kesimpulan yang paling kredibel, yaitu kesimpulan yang didukung oleh bukti-bukti kuat dalam arti konsisten dengan kondisi yang ditemukan saat peneliti kembali ke lapangan untuk tahap ke-2 dan seterusnya.

BAB II
STUDI ISLAM, DISRUPSI, DAN BUDAYA LOKAL

A. Dinamika Studi Islam di Indonesia

Mendiskusikan dinamika studi Islam di tanah air mengarahkan kita untuk meninjau lagi sejarah Islam dan tradisi pengajarannya di Nusantara. Dalam sejarah, tradisi pengajaran ilmu-ilmu keislaman di Nusantara memiliki akar historis yang panjang, karena ia mengiringi masifnya proses islamisasi awal masyarakat di wilayah ini setelah abad ke-13. Dalam perjalanannya, pengajaran ilmu-ilmu keislaman memiliki orientasi dan corak yang berbeda sesuai dengan kondisi sosial, politik dan budaya berkembang saat itu. Selain faktor internal, tradisi pengajaran Islam di Nusantara juga tidak bisa dilepaskan dari tradisi pengajaran yang berkembang di Timur Tengah, khususnya di dua kota suci, Makah dan Madinah. Hingga wajar jika dikatakan bahwa tradisi pengajaran di Nusantara sejalan -untuk tidak mengatakan sama persis- dengan yang ada di tanah kelahiran Islam tersebut.[15]

[15] Kamaruzzaman Bustamam Ahmad and Patrick Jory, *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia* (Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan, 2011), hlm. 48.

Studi Azra[16] kiranya perlu diketengahkan untuk menguatkan pernyataan di atas, mengingat temuan kajiannya berhasil memotret perkembangan orientasi keberislaman yang ada di Nusantara. Dalam analisisnya, Azra menjelaskan bahwa telah terjadi perubahan orientasi keagamaan yang mendasar di Nusantara pada pertengahan abad ke-17, saat mana di periode tersebut corak keberislaman yang berkembang adalah tasawuf yang berorientasi pada syariat, yang disebutnya sebagai *neo-sufisme,* untuk menggantikan corak sebelumnya yang lebih menekankan pada tasawuf murni, atau yang dikenalkan oleh Simuh sebagai *monisme-panteisme*.[17]

Dominannya wacana tasawuf di periode ini tidak lepas dari perkembangan Islam secara umum di berbagai belahan dunia, termasuk Nusantara. Sebagaimana disorot oleh Afifi bahwa setelah kejatuhan Baghdad di abad ke-13, tasawuf menjadi garda terdepan dalam proses islamisasi di berbagai penjuru dunia, termasuk Nusantara, dengan gayanya yang mengedepankan proses "damai".[18]

---

[16] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2013).

[17] Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam Ke Mistik Jawa* (Jakarta: KPG, 2019), hlm. 14.

[18] Irfan Afifi, *Saya, Jawa, dan Islam*, Cetakan pertama (Yogyakarta: Tanda Baca, 2019), hlm. 152.

Perkembangan corak tasawuf di atas tentunya erat kaitannya dengan institusi yang menjadi pusat dari transmisi ilmu-ilmu keislaman ketika itu, salah satunya pesantren. Hal ini sebagaimana dijelaskan Dhofier bahwa pesantren merupakan institusi yang paling menentukan keberislaman masyarakat Nusantara baik yang berada di pusat-pusat kekuasaan, maupun di wilayah pinggiran.[19] Pesantren mendasarkan proses transmisi keilmuannya pada kajian terhadap karya-karya ulama klasik dalam berbagai bidang bidang, baik tauhid, fikih, akhlak, tasawuf, dan lain sebagainya, yang kemudian lebih akrab dikenal dengan sebutan *kitab kuning*.[20] Dijadikannya kitab kuning sebagai inti dalam pengajarnnya, menjadikan pesantren sebagai wadah bagai corak Islam yang tradisionalis. corak keberislaman tradisionalis ini menjadi arus utama yang mendominasi di Nusantara, setidaknya sampai penghujung abad ke-19 dan permulaan abad ke-20, ketika mulai muncul corak keberislaman yang reformis dan modernis, seperti persis dan Muhammadiyah.[21]

---

[19] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai Dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011), hlm. 62.

[20] Kajian mendalam tentang kitab kuning, lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2015).

[21] Jamaluddin, *Menara Kudus, Riwayat Sebuah Penerbit* (Yogyakarta: Penerbit Gading, 2021), hlm. 28.

Kemunculan corak keislaman "baru" di pergantian abad ke-19 dan ke-20 di atas dilatari oleh berbagai faktor, di antaranya -sekedar menyebut contoh- pengaruh gerakan pembaruan Islam di Timur Tengah, yang gaungnya mulai sampai di Nusantara dan dikenalkannya lembaga pendidikan baru oleh kolonial Belanda. Dikenalkannya sekolah oleh kolonial Belanda, menjadikan ada dua lembaga pendidikan yang bejalan di Hindia-Belanda, yaitu sekolah dan pesantren. Namun di saat yang bersamaan, sistem madrasah sudah mulai dikembangkan di Indonesia sebagai upaya pesantren dalam memperbarui sistem pendidikannya, termasuk di pesantren Tebuireng.[22] Kedua lembaga ini tetap berjalan sampai diproklamirkannya kemerdekaan Indonesia di pertengahan Agustus 1945. Setelah kemerdekaan usaha-usaha untuk mempertemukan dualisme pendidikan ini mulai dilakukan, hingga mengukuhkan posisi madrasah. Dengan semakin kokohnya madrasah, maka mandat dalam pengajaran Islam tidak semata dimonopoli oleh pesantren tetapi kini berbagi- untuk tidak mengatakan berebut- dengan madrasah.

Upaya umat Islam dalam mengembangkan studi-studi keislaman di Indonesia tidak berhenti pada pesantren dan madrasah semata. Lebih lanjut, Mereka

[22] Karel. A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah Dan Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1974), hlm. 70-1.

meningkatkannya dengan mendirikan pendidikan Islam tingkat perguruan tinggi. Tercatat pada 8 Juli 1945 berdiri Sekolah Tinggi Islam di Jakarta. Namun, sejak Desember di tahun yang sama sekolah ini ditutup mengingat gedung-gedung di Jakarta dikuasai oleh pasukan Sekutu, hingga kemudian pada tahun 1946 dibuka kembali di Yogyakarta. Karena berbagai alasan, pada tahun 1947 sekolah ini berubah menjadi Universitas Islam Indonesia (UII) dengan empat fakultas di dalamnya, yaitu Syariah, Hukum, pendidikan dan Ekonomi. Tiga tahun kemudian, tepatnya 1950, berdiri Universitas Islam di Solo, dengan sasaran utamanya adalah lulusan pesantren dan madrasah. Hingga akhirnya, pada tahun 1951 kedua lembaga ini dilebur menjadi satu dengan nama Universitas Islam Indonesia.[23]

Keberadaan UII dirasa kurang cukup untuk mengembangkan studi Islam, maka pada tahun 1950 fakultas Agama harus dipisahkan dari UII dan diambil alih oleh pemerintah. Tepatnya pada tanggal 26 September 1951 Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) resmi dibuka, di bawah pengawasan Kementrian Agama. Di tahun 1957, di Jakarta juga telah berdiri Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA), yang tujuan awalnya sebagai sekolah latihan bagi para pejabat agama bekerja di lingkungan pemerintahan dan

[23] B.J. Boland, *Pergumulan Islam Di Indonesia 1945-1970* (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), hlm. 124.

untuk pengajar agama di sekolah negeri. Dalam perkembanganya, pada tahun 1960 PTAIN dan ADIA disatukan dan menjadi Institut Agama Islam Negeri, yang disingkat. IAIN.[24]

Dalam perjalanannya studi islam yang dikembang di IAIN cendrung bersifat normatif dan ideologis setidaknya sampai tahun 1970-an. Hal ini karena orentasi studi Islam di awal pendirian IAIN merujuk ke Timur Tengah, khususnya Universitas al-Azhar. Titik fokus studi Islam di Timur Tengah adalah kajian yang mendasarkan pada pandangan bahwa Islam adalah agama wahyu yang bersifat transenden. Islam bukan sebagai objek studi ilmiah, yang mengharuskannya tunduk terhadap prinsip-prinsip dalam dunia keilmuan, tetapi merupakan ajaran yang kebenarannya bersifat absolut, sehingga diposisikan di tempat yang terhormat. Konsekuensinya, model kajian yang dikembangkan berfokus pada usaha pemeliharaan kesinambungan tradisi dan menjamin stabiltas serta keseragaman bentuk pemahaman, yang dalam batas-batas tertentu mendasarkan pada kemampuan hafalan, dan mengabaikan kritisisme. Oleh karenanya, pendekatan ini menghasilkan pandangan serba idealistik terhadap islam, yang pada gilirannya menjadikan

[24] Boland, hlm. 126.

kaum muslim abai terhadap realitas, bahkan terjebak dalam kepuasan batin yang semu.[25]

Memasuki tahun 1980-an terjadi perubahan besar dalam orientasi studi Islam di PTAI. Di tahun-tahun ini kajian Islam diarahkan untuk lebih menekankan aspek historis, sosiologis dan empiris, dari pada aspek normatif seperti pada dekade sebelumnya. Pendekatan baru ini lebih membumi, karena mengarahkan mahasiswa untuk melihat realitas-realitas yang dihadapi Islam dan kaum muslim dalam perkembangan dan perubahan masyarakat. Munculnya pendekatan baru ini, tidak lepas dari kedatangan alumni-alumni dari perguruan tinggi Barat yang mulai mengajar di PTAI. Dimulai dari generasi Mukti Ali dan Harun Nasution, kemudian disusul tamatan McGill University. Gelombang berikutnya adalah mereka yang dikirim studi lanjutan di beberapa kampus di Amerika pada masa Munawar Syadzali menjadi Menteri Agama.[26]

Dari uraian di atas, terlihat jelas bahwa setidaknya sampai pada dekade 80-an dan 90-an isu utama dalam studi Islam di Indonesia adalah perubahan pendekatan dari yang bersifat normatif menuju pendekatan yang historis-

[25] Khamami Zada, "Orientasi Studi Islam di Indonesia: Mengenal Pendidikan Kelas Internasional di Lingkungan PTAI," *INSANIA : Jurnal Pemikiran Alternatif Kependidikan* 11, no. 2 (January 1, 1970): hlm. 3-4, https://doi.org/10.24090/insania.v11i2.179.

[26] Zada, hlm. 4.

sosiologis. Perkembangan ini masih membatasi IAIN dalam kajian studi Islam semata.[27] IAIN belum mampu menjadi wadah dalam upaya integrasi studi Islam dengan ilmu-ilmu pengetahuan lain. Oleh karenanya, isu utama yang menggema di akhir tahun 1990-an dan awal tahun 2000 adalah bagaimana membangun paradigma baru dalam studi islam yang mengintegrasikannya dengan disiplin ilmu lain. Dalam perkembangannya upaya ini melahirkan apa yang kita kenal dengan sebutan Universitas Islam Negeri, atau biasa disingkat menjadi UIN.

B. Integrasi – Interkoneksi Ilmu Pengetahuan

Mundurnya presiden Suharto pada Mei 1998 membawa nuansa kebebasan di berbagai lini, termasuk pendidikan. Usaha transformasi dari IAIN menuju UIN sejak setahun sebelumnya diintensifkan, di tahun ini seolah mendapatkan dorongan kuat untuk merealisasikannya. Tepatnya pada 20 Mei 2002 IAIN bertransformasi menjadi UIN. Kemudian dua tahun berikutnya disusul oleh IAIN Yogyakarta dan STAIN Malang yang alih status menjadi UIN.[28]

---

[27] Ahmad and Jory, *Islamic Studies and Islamic Education In Contemporary Southeast Asia*, hlm. 44.

[28] Ahmad and Jory, hlm. 43.

Ada beberapa alasan yang mendasari perlunya transformasi dari IAIN ke UIN. Dalam kasus UIN Jakarta misalnya, sebagaimana dijelaskan Azra, setidaknya ada 3 alasan. Tetapi di luar 3 alasan itu, ada alasan penting yang sifatnya filosofis, yaitu transformasi UIN Jakarta dilandasi oleh upaya reintegrasi ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu pengetahuan "sekuler". Sudah tidak relevan lagi dikotomi ilmu agama dan ilmu sekuler. Bagi UIN Jakarta secara epistemologi semua ilmu pengetahuan bersumber dari Tuhan, baik yang berasal dari ayat-ayat Qur'an maupun dari *ayat Kauniyah*. Karena dengan mempelajari kedua ayat tersebut, umat Islam akan dapat memperoleh berbagai macam ilmu dan pengetahun yang dibutuhkan untuk kemaslahatan mereka.[29]

Alasan- alasan di atas menegaskan bahwa transformasi UIN Jakarta bukan dilandasi oleh gagasan "islamisasi pengetahuan" yang menjadi tema sentral perdebatan sarjana muslim di Indonesia sejak tahun 1980-an. Bagi UIN Jakarta, gagasan 'Islamisasi pengetahuan' sebagian besar dipertanyakan, karena semua ilmu dan pengetahuan pasti Islami. Ilmu-ilmu alam tentunya sudah berdasarkan prinsip-prinsip universal. Jika teori-teori tertentu dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora berbasis Barat, maka tidak perlu mengislamkannya, tetapi cukup

[29] Ahmad and Jory, hllm. 45.

mengembangkan teori-teori yang ada dengan didasarkan pada realitas sosial dan budaya Muslim.[30]

Berbeda dari UIN Jakarta yang mengusung paradigma reintegrasi ilmu pengetahuan sebagai landasan dari transformasi kelembagaannya, UIN Yogyakarta memilih paradigma integrasi-interkoneksi sebagai landasan filosofis keilmuannya. Dalam pendahuluan bukunya, Amin Abdullah menjelaskan bahwa beda antara integrasi dan interkoneksi. Menurutnya integrasi hanya sebatas meleburkan dan melumat yang satu ke dalam yang lainnya, baik dengan menceburkan sisi normativitas-sakral ke dalam sisi historisitas-profanitas, maupun sebaliknya, membenamkan sisi historisitas ke dalam sisi normativitas. Baginya hal ini tidak lah cukup, maka perlu yang namanya konektivitas yang dipandang lebih mampu mengukur kemampuan diri sendiri *(modest)*, rendah hati *(humility)* dan manusiawi *(human)*.[31]

UIN Yogyakarta memandang, sebagaimana Amin Abdullah menjelaskan, bahwa kompleksitas kehidupan manusia tidak bisa dipahami oleh satu disiplin keilmuan semata. Ia menuntut keterlibatan berbagai disiplin ilmu. Oleh karenanya kerjasama, saling tegur sapa saling

---

[30] Ahmad and Jory, hlm. 46.

[31] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Cet. 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. vii.

membutuhkan, saling koreksi dan saling keterhubungan antar disiplin keilmuan akan lebih dapat membantu manusia memahami kompleksitas kehidupan yang dijalaninya dan memecahkan persoalan yang dihadapinya. Dengan demikian, ilmu pengetahuan tertentu yang mengklaim dapat berdiri sendiri, tidak memerlukan bantuan dan sumbangan dari ilmu yang lain, maka ia terjebak dalam apa yang disebutnya sebagai *narrowmindedness*.[32]

Demikianlah gambaran umum dinamika studi Islam di Indonesia. Dia selalu berkembang dinamis mengikuti trend pemikiran dalam satu sisi, dan kebutuhan akan aktualisasi diri di sisi yang lain. Dan dinamika ini akan terus berkembang sieiring berjalannya sejarah manusi di kolong langit ini. Latar belakang sosial, politik, kultural dan geografis -dalam batas-batas tertentu- mempengaruhi rumusan paradigma yang dilahirkan. Namun, terlepas dari semua itu, usaha-usaha yang dirumuskan tidak dalam usahnya untuk merealisasikan Islam, sebagaimana diyakini oleh pemeluknya, sebagai kemaslahatan universal *(rahmah li al 'ālamīn).*

[32] Abdullah, hlm. vii-viii.

C. Disrupsi Sosial

Abad ke-21 menandai era baru dalam sejarah kehidupan manusia. Di abad ini temuan dan perkembangan teknologi dan informasi merubah semua tatanan kehidupan lama, baik dalam bidang ekonomi, sosial, politik maupun budaya. Semua itu terjadi karena adanya revolusi industri 4.0, sebuah perkembangan revolusi terkini dan lanjutan dari tiga revolusi sebelumnya, yaitu revolusi pertama (1.0) pada pertengahan abad 18, revolusi kedua (2.0) pada akhir abad ke-19 dan revolusi ketiga (3.0) pada akhir abad ke-20.

Secara singkat dijelaskan bahwa revolusi industri pertama (1.0) terjadi pada pertengahan abad ke-18, yaitu saat fasilitas produksi mekanik mulai dikenalkan. Perkembangan ini berlanjut sampai tahun 1870-an, saat mana mulai dikenalkan dan dikembangkan elektrifikasi dan pembagian tenaga kerja. Pada tahap ini revolusi mencapai perkembangannya yang kedua (2.0). Sekitar tahun 1970-an, elektronika dan teknologi informasi yang canggih mengembangkan lebih lanjut otomatisasi proses produksi dan menyebabkan revolusi industri ketiga (3.0), tahap ini juga dikenal sebagai *"revolusi digital"*.[33]

---

[33] Isabel Bücker et al., "Towards a Methodology for Industrie 4.0 Transformation," in *Business Information Systems*, ed. Witold Abramowicz, Rainer Alt, and Bogdan Franczyk, vol. 255, Lecture Notes in Business Information Processing (Cham: Springer International Publishing, 2016), hlm. 210., https://doi.org/10.1007/978-3-319-39426-8_17.

Berbeda dari revolusi sebelumnya, revolusi industri 4.0 ditandai dengan berkembangnya *Internet of* atau *for Things* yang diikuti teknologi baru dalam data sains, kecerdasan buatan, robotik, cloud, cetak tiga dimensi (3D), dan teknologi *nano*.[34] Mengingat kehadirannya yang begitu cepat, maka hal-hal yang selama ini tak terpikirkan tiba-tiba muncul dan menjadi inovasi baru, serta membuka lahan bisnis yang sangat besar. Inovasi dalam bidang transportasi, misalnya, ditandai dengan kehadiran sistem *ride-sharing* seperti *Go-jek, Uber* dan *Grab*, juga *room-sharing* seperti *Airbn*b. Inovasi bisnis ini dalam berbagai platformnya mendisrupsi bisnis transportasi dan sewa kamar yang sudah ada sebelumnya. Wajar jika kemudian revolusi industri 4.0 ini dikenal sebagai era disrupsi.[35] Pengistilahan

---

[34] Istilah teknologi nano pertama kali diresmikan oleh Prof. Norio Taniguchi, seorang ahli fisika dari Tokyo Science University, tahun 1974 dalam makalahnya yang berjudul "On the basic concept of 'nano-technology'" (Taniguchi 1974). Pada tahun 1980-an istilah teknologi nano dieksplorasi lebih jauh lagi oleh Dr. K. Eric Drexler, seorang ahli di bidang teknologi nano molekuler, melalui bukunya yang berjudul "Engines of creation: the coming era of nanotechnology" (Drexler 1986). Dalam buku tersebut disebutkan bahwa istilah "teknologi nano" dan "teknologi molekuler" dapat digunakan secara bergantian untuk menggambarkan teknologi baru yang menangani atom dan molekul individu dengan kontrol dan ketepatan. Selengkapnya lihat Ening Ariningsih, "Prospek Penerapan Teknologi Nano dalam Pertanian dan Pengolahan Pangan di Indonesia," *Forum penelitian Agro Ekonomi* 34, no. 1 (July 1, 2016): hlm. 3, https://doi.org/10.21082/fae.v34n1.2016.1-20.

[35] Disrupsi secara bahasa adalah gangguan atau kekacauan. Segala sesuatu tercerabut dari akarnya. Dalam dunia sehari-hari, disrupsi merupakan fenomena ketika masyarakat menggeser aktivitas-aktivitas yang awalnya di dunia nyata ke dunia maya (internet). Disrupsi terjadi ketika suatu inovasi masuk ke pasar dan menciptakan efek disruptif yang besar sehingga merubah

terakhir ini merujuk kepada proses otomatisasi dan konektivitas di sebuah bidang akan membuat pergerakan dunia industri dan persaingan kerja menjadi tidak linear. [36]

Setali dengan kenyataan di atas Khasali menegaskan bahwa era disrupsi ditandai dengan hilangnya kekuatan lembaga yang selama ini dianggap memiliki otoritas. Lembaga-lembaga ini yang kemudian disebut dengan *incumbent*. Hilangnya otoritas ini terjadi karena munculnya pendatang-pendatang baru yang menawarkan *platform*. Berbeda dengan lembaga *incumbent* yang terfokus pada produk, managemen, promosi, atau *brand immage, platform* menawarkan inovasi yang luar biasa. Inovasi ini menyasar pada basis kekuatan yang selama ini menjadi fundamen kekuatan *incumbent,* yaitu kesederhanaan (*simpler*), murah (*cheaper*), berbagi (*sharing resources*), lebih terjangkau (*accessible*), dan kecepatan (*faster*).[37] Dengan ini nampak

---

struktur pasar sebelumnya. Dalam era digital, hampir semua terdisrupsi oleh kehadiran inovasi yang disruptif. Inovasi disruptif kemudian mengganggu struktur lama (*incumbent*) secara mendasar dan kemudian kehilangan otoritas dominannya. Inovasi disruptif terutama melalui teknologi digital kemudian mengambil "pasar" secara massif. Incumbent apabila tidak melakukan perubahan inovatif maka akan segera mengalami kebangkrutan. Pengembang teknologi digital menjadi *great companies* dan menyebar ke beragam *great institution* lain termasuk sekolah, kampus, lembaga keagamaan, pemerintahan, lembaga layanan publik, dan lain-lain. Selengkapnya lihat Rhenald Kasali, *Self Disruption* (Jakarta: Mizan, 2018), hlm. 4-6.

[36] Ghufron M.A, "Revolusi Industri 4.0: Tantangan, Peluang Dan Solusi Bagi Dunia Pendidikan" (Jakarta, Agustus 2012), hlm. 333.

[37] Lembaga incumbent melakukan inovasi standar yang sesuai dengan kurva belajarnya. Ia tidak bisa bergerak di luar prinsip-prinsip *countinous*

jelas bahwa era disrupsi menggambarkan visi bisnis baru, termasuk konektivitas internal dan intercorporate. Keadaan ini menghadapkan perusahaan dengan tantangan dalam berbagai lini, terutama aspek sumber daya manusia (kualifikasi), teknologi (sistem yang terkoneksi/terhubung internet), dan organisasi.[38]

Dalam kehidupan sosial, massifnya penggunaan internet, sebagai imbas dari revolusi industri 4.0, oleh masyarakat merubah struktur dasarnya. Interaksi sosial tidak selalu berlangsung secara fisik dan berdampak terhadap hilangnya batas-batas antar individu. Komunalitas atau hubungan yang didasarkan atas kesamaan ruang dan waktu teratasi dengan jangkauan teknologi informasi. Seseorang tidak selalu bertemu secara fisik untuk memperoleh kebutuhan-kebutuhan dasarnya. Cukup baginya memanfaatkan semua platform yang tersedia. Realitas sosial ini memunculkan istilah baru yang kemudian dikenal sebagai masyarakat digital (*digital society*), yaitu sebuah gerak perkembangan lebih lanjut dari masyarakat yang sudah semakin berjejaring, yang dipicu oleh kemajuan teknologi yang masif di bidang komunikasi dan penanganan

---

improvement sehingga perubahan yang terjadi tidak cukup mendasar. Sementara itu *platform* tidak terikat dengan kurva belajar yang ditetapkan sehingga bebas untuk berkembang mengambil segmentasi pasar yang sedang berubah. Kasali, *Self Disruption*, hlm. 6.

[38] Bücker et al., “Towards a Methodology for Industrie 4.0 Transformation,” hlm. 210.

data. Tidak dapat dipungkiri bahwa kemajuan teknologi saat ini dalam hal digitalisasi, data besar, dan kecerdasan buatan (*artificial intelligence*) memiliki konsekuensi sosial yang penting.[39]

D. Teknologi Informasi dan Percepatan Sosial

Kemajuan teknologi informasi dan komunikasi yang terjadi dewasa ini menjadi salah satu pendorong perubahan-perubahan sosial yang terjadi di masyarakat. Teknologi informasi yang semakin maju mengaburkan batas-batas jarak dan waktu dalam berkehidupan, pada satu sisi manusia mengalami kondisi "jauh tapi dekat, dekat tapi jauh". Selain mengaburkan batas jarak dan waktu teknologi informasi dan komunikasi juga menjadi salah satu faktor masyarakat dari berbagai lokus mentransformasikan tatanan nilai yang telah langgeng dalam kurun waktu yang lama.

Semakin tersedianya informasi hingga ke masyarakat di segala penjuru wilayah, menjadikan masyarakat membuat berbagai perubahan dengan memanfaatkan teknologi informasi dan komunikasi yang

[39] Salvatore Caserta and Mikael Rask Madsen, "The Legal Profession in the Era of Digital Capitalism: Disruption or New Dawn?," *Laws* 8, no. 1 (January 4, 2019): hlm. 1, https://doi.org/10.3390/laws8010001.

tersedia.[40] Pada sisi lainnya perkembangan teknologi informasi dan komunikasi memberikan sumbangsih dalam terjadinya perubahan sosial baik itu secara positif maupun negatif. Perubahan sosial dapat dimaknai sebagai perubahan pada institusi sosial dalam komunitas yang berdampak pada sistem nilai, norma, dan pola perilaku antar anggota kelompok dalam satu komunitas dan salah satunya adalah kemajuan teknologi.

Perubahan masyarakat sendiri merupakan fakta yang tidak bisa dikesampingkan karena pada dasarnya dunia beserta tatanannya selalu bergerak oleh karena itu manusia juga terus melakukan penyesuaian-penyesuaian. Perubahan sosial pada umumnya terjadi dengan sendirinya secara wajar dan teratur, terutama apabila perubahan itu sesuai dengan pertumbuhan kepentingan masyarakat. Jika tidak, biasanya masyarakat akan tertutup terhadap perubahan lantaran khawatir terhadap kelangsungan stabilitas kehidupan komunitas yang bersangkutan.[41] Secara umum, perubaha sosial dapat disebabkan oleh beberapa faktor seperti penemuan baru (*invention*), pertumbuhan penduduk (*population*), dan kebudayaan

---

[40] Juditha, Christiany, "Pemanfaatan Teknologi Informasi Komunikasi Terhadap Perubahan Sosial Masyarakat Desa (Studi di Desa Suka Datang, Carup Utara, Rejang Lebong, Bengkulu)", *Jurnal Penelitian Komunikatif, Vol. 24 (1)* (Juli 1, 2018): hlm 17.

[41] Syani, *Abdul, Sosiologi dan Perubahan Masyarakat,* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1995). Hal, 88.

(*cultural*). Teknologi dan informasi masuk dalam ranah penemuan baru.

Teknologi yang semakin mengaburkan jarak dan waktu membuat kehidupan sosial berlangsung lebih cepat apabila dibandingkan kondisi sebelum teknologi informasi berkembang. Dahulu untuk menyampaikan suatu informasi membutuhkan waktu yang lama dan begitu dipengaruhi oleh pembawa pesan. Sekarang ini, lalu lintas informasi berlangsung dalam hitungan waktu yang sangat singkat. Kondisi yang demikian ini sedikit membuat psikologi masyarakat juga berubah. Dewasa ini warga masyarakat cederung "tergesa-gesa" dalam setiap tindakan maupun pemikiran, karena kondisi sosial dan teknologi informasi yang menuntut mereka untuk mempunyai pola pikir seperti itu. Hal ini tentu berbanding terbalik dengan budaya lokal baik itu petuah maupun kesenian yang menjunjung tinggi kesabaran dan tidak bertindak tergesa-gesa atau juga meremehkan (*ngege mangsa*).

Lalu lintas informasi yang begitu cepat ini juga sering menimbulkan misinformasi pada masyarakat, di mana warga masyarakat tidak dengan cermat menyaring informasi dengan benar lalu kemudian menyebarkan ke anggota masyarakat lainnya. Keterbukaan informasi ini yang juga malah menciptakan banyak paham intoleran terhadap kebudayaan kelompok lain. Hal ini dikarenakan

semakin terbukanya batas-batas identitas suatu kelompok maka akan membuat signifikansi suatu identitas menguat dan dampak negatifnya adalah tumbuh suburnya faham etnosentris dan primordialisme. Pada sisi positif keterbukaan informasi mengenai entitas-entitas di luar batas kelompok komunitas memberikan pemahaman suatu komunitas terhadap kebudayaan komunitas lain. Informasi tersebut bisa digunakan untuk melakukan komunikasi antar budaya.

E. Budaya Lokal

Apa yang dimaksud budaya? Pertanyaan ini menjadi pertanyaan yang selalu dicetuskan dalam berbagai diskusi yang membahas kebudayaan. Hingga sekarang masih banyak orang yang mengartikan kebudayaan dalam arti sempit yaitu hanya terbatas pada pikiran, karya, dan hasil karya manusia yang memenuhi hasrat keindahan, atau dengan kata lain kebudayaan diartikan sebagai kesenian. Sedangkan para ahli ilmu sosial mengartikan kebudayaan dalam lingkup yang lebih luas yaitu keseluruhan pikiran, karya, dan hasil karya manusia yang tidak berakar pada nalurinya dan dimiliki dengan proses belajar. Dengan kata lain, kebudayaan merupakan keseluruhan sistem gagasan, rasa, tindakan, serta karya yang dihasilkan manusia dala

kehidupan bermasyarakat yang dijadikan miliknya dengan belajar.[42]

Geertz[43] berpendapat bahwa kebudayaan dapat dimaknai sebagai sistem mengenai konsepsi yang diwariskan dalam bentuk simbolik, yang dengan cara ini manusia dapat berkomunikasi, melestarikan dan mengembangkan pengetahuan dan sikapnya terhadap kehidupan. Kebudayaan sendiri tidak hanya terdiri atas kebiasaan dan pranata, tetapi juga corak tafsiran atau interpretasi dari suatu masyarakat terhadap pengalaman hidupnya, dan bagaimana mereka melihat segala sesuatu yang mengitari diri.[44] Berbicara mengenai kebudayaan adalah berbicara mengenai golongan sosial yang terwujud dalam komuniti-komuniti dengan kebudayaan masing-masing dan mempunyai hak ulayat aras lingkungan hidupnya secara tradisi, serta merupakan sumber kelangsungan kehidupan mereka masing-masing.[45] Melalui wacana tersebut eksplorasi dan penulisan etnografi budaya

---

[42] Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan*, (Jakarta: Gramedia, 1975). Hal 11.
[43] Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. (New York: Basic Books, 1973).
[44] Geertz, Clifford, *Islam Yang Saya Amati Perkembangan di Maroko dan Indonesia*. Terjemahan Hasan Basuri. (Jakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial, 1982).
[45] Suparlan, Parsudi, *Sukubangsa dan Hubungan antar-Sukubangsa*. (Jakarta: Penerbit YPKIK Press, 2005).

lokal menjadi penting karena masyarakat pada setiap daerah mengembangkan kebudayaannya masing-masing.[46]

Dalam memahami konsep budaya lokal terdapat beberapa konsep yang sering ditafsirkan kabur dengan budaya lokal itu sendiri. Misalnya saja budaya lokal diartikan sebagai budaya daerah. Pengertian ini sejatinya tidak seluruhnya salah tetapi juga tidak bisa dikatakan seluruhnya benar. Kata lokal tentu bisa dimaknai sebagai lokus atau tempat budaya berkembang dan dikembangkan oleh masyarakat. Tetapi, menurut Gazalba[47], istilah kebudayaan daerah kurang tepat karena istilah daerah, atau pembagian daerah tidak ada hubungannya dengan budaya. Batas suatu daerah ditentukan oleh tujuan dan keputusan politik melalui undang-undang atau peraturan yang di dalamnya belum tentu terjadi kesamaan budaya (contoh: Losari di mana terpecah administrasi wilayah Jawa Tengah dan Jawa Barat). Satu daerah sangat mungkin terdiri dari banyak budaya. Batas masyarakat yang mewakili budaya adalah suku (suku bangsa) maupun kelompok masyarakat.

Kebudayaan bisa dikatakan merupakan kompas dalam perjalanan hidup manusia di mana budaya ini

---

[46] Endraswara, Suwardi, *Etnologi Jawa: Penelitian, Perbandingan, dan Pemaknaan Budaya*. (Yogyakarta: CAPS, 2015).

[47] Gazalba, Sidi, *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*, (Jakarta: Pustaka Antara, 1963).

menjadi pedoman dalam bertingkah laku.[48] Dalam perspektif simbolik, kebudayaan merupakan keseluruhan pengetahuan manusia yang dijadikan sebagai pedoman atau penginterpretasi keseluruhan tindakan manusia.[49] Pengertian ini terkadang menjadi perdebatan tersendiri bagi kalangan akademisi terutama ketika dihubungkan dengan dogma agama. Pada ajaran agama pedoman dalam bertingkah laku tentu saja aturan-aturan dalam agama itu sendiri. Konsep baik dan buruk, benar dan salah menjadi pakem-pakem yang menuntun manusia dalam berperilaku. Padahal antara kebudayaan dengan agama saling terkait antara satu dengan yang lainnya.

Dalam kehidupan beragama, kepercayaan yang pertama adalah keyakinan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Setelah keyakinan terhadap Tuhan, seseorang butuh untuk mengimplementasikan keyakinannya. Mereka semakin sadar akan keterbatasan akalnya, dan dengan demikian mereka akan slalu menyandarkan dirinya terhadap Tuhan yang mereka yakini. Bentuk dari penyandaran diri terhadap Tuhan ini adalah laku ritual (ibadah). Ritual atau ibadah adalah bentuk formal dari keyakinan terhadap Tuhan.[50]

---

[48] Abdullah, Irwan, Op.cit, 2015.
[49] Syam, Nur, *Madzhab-Madzhab Antropologi*, (Yogyakarta: LKiS, 2011).
[50] Khadziq, *Islam dan Budaya Lokal: Belajar Memahami Realitas Agama dalam Masyarakat*, (Yogyakarta: Teras, 2009). hal, 41.

Antara agama dan budaya keduanya sama-sama melekat pada diri seseorang beragama dan di dalamnya sama-sama terdapat keterlibatan akal fikiran manusia. Dari aspek keyakinan maupun aspek ibadah formal, praktik keagamaan akan selalu bersamaan dan bahkan berinteraksi dengan budaya. Pada sisi yang lain kebudayaan sangat berperan penting di dalam terbentuknya praktik-praktik keagamaan bagi seseorang atau kelompok masyarakat. Tidak hanya melahirkan bermacam agama, kebudayaan ini juga yang mempunyai andil besar bagi terbentuknya aneka ragam praktik beragama dalam satu payung agama yang sama.[51]

Pada sisi lain, agama sebagai sebuah ajaran pun akan membentuk sebuah tatanan budaya baru. Setiap agama hadir sebagai pedoma berperilaku bagi setiap pemeluknya, keinginan untuk menafsirkan dan mengaktualisasikan ajaran agama dalam kehidupan dapat dilihat dari berbagai praktik kehidupan manusia beragama. Setelah diterjemahkan menjadi rangkaian pemikiran dan perilaku, tatanan ini akan terus dipertahankan sehingga membentuk budaya beragama. Interpretasi berbagai ajaran agama ini berawal dari tingkat individu yang kemudian disepakati bersama oleh kelompok yang selanjutnya dilegitimasi

[51] Ibid., hal, 42.

dengan ke-dakuan terhadap tafsiran tersebut. Hasil kesepakatan ini kemudian yang disebut dengan budaya, yang di dalamnya terdiri dari tradisi, pemikiran, ritus, hingga kesenian-kesenian.

Misalnya saja dalam konteks budaya lokal penginyongan, persinggungan antara budaya lokal dengan agama telah terjadi dalam kurun waktu yang lama. Hal ini dapat dipahami bahwa proses akulturasi dan asimiliasi membutuhkan waktu yang tidak instan. Percampuran atau saling penyesuaian ini terjadi karena pemaknaan pengampunya yaitu warga masyarakat di daerah Penginyongan. Salah satu contoh yang bisa ditemui misalnya masuknya unsur-unsur agama Islam dalam kesenian wayang. Wayang yang terdapat di Jawa khususnya di wilayah Penginyongan mempunyai karakter tersendiri bila disandingkan dengan pakem kisah Baratayuda dan Ramayana dari India. Wayang khas Penginyongan lebih khusus mempunyai kekhasan tersendiri bila dibandingkan dengan wayang dari keraton Mataram Islam. Munculnya tokoh Bawor menjadi salah satu ciri khas, dimana Bawor mempunyai watak yang jujur, berbicara apa adanya, tetapi juga berjiwa ksatria (mengakui salah kalau memang salah dan tidak merasa sombong bila benar). Watak seperti ini juga tentu merupakan nilai-nilai yang diajarkan agama terutama agam Islam.

Sampai di sini dapat dipahami bahwa agama juga akan melahirkan tatanan budaya baru, oleh karena itu dapat dimaknai baha antara agama dan kebudayaan berhubungan sebab-akibat secara timbal-balik, di mana satu dengan yang lainnya saling memengaruhi. Hal ini semakin menegaskan mengapa dalam 7 unsur kebudayaan yang universal terdapat sistem kepercayaan. Tidak lain dan tidak bukan karena kebudayaan merupakan entitas yang selalu melekat pada manusia dan kelompok atau komunitas termasuk dalam beragama. Dalam konteks agama Islam Hassan[52] berpendapat bahwa Islam tidak hanya agama namun juga sebuah tatanan budaya, di mana budaya bukan merupakan hasil pemikiran yang statis namun sebuah kreativitas yang dinamis dalam rentang perjalanan sejarah.

F. Perubahan dan Kecenderungan Budaya Lokal

Kebudayaan sekarang ini dipahami sebagai sesuatu yang tidak tetap, King dan Wilder menjelaskan bahwa antropologi modern melihat kebudayaan sebagai sesuatu yang fleksibel, dapat dinegosiasikan, diperjuangkan, relatif, dan tunduk pada perubahan.[53] Globalisasi dan meluasnya

---

[52] Hassan, Hanafi, *Agama, Kekerasan, dan Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2001).

[53] King, Victor T. Dan Wilder, William D, *Antropologi Modern Asia Tenggara Sebuah Pengantar*. Terjemahan Hatib Abdul Kadir. (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2012).

budaya pop Amerika ke bagian lain dunia ini juga telah menghasilkan kesadaran yang meningkat terhadap pentingnya identitas kultural lokal.[54] Budaya lokal yang akhirnya menjadi identitas budaya masyarakat sepenuhnya merupakan suatu konstruksi sosial budaya, tidak ada identitas budaya yang dapat tercipta di luar representasi dan akulturasi budaya.[55]

Melalui pemahaman tersebut dapat dipahami bahwa budaya lokal sepenuhnya merupakan konstruksi warga masyarakat selaku pengampu kebudayaan. Manusia atau suatu komunitas tidak bisa dipungkiri terus berinteraksi dengan berbagai entitas seperi alam di sekitarnya, manusia lain, dan berbagai gagasan dari luar kelompoknya. Interaksi yang terbangun secara terus menerus ini dalam perjalanannya menjadi pengetahuan lokal bagi masyarakat. hal tersebut bisa terjadi karena masyarakat dengan kontinuitas praktik memiliki dasar yang luas tentang perilaku sistem ekologi yang kompleks di tempat mereka hidup. Pengetahuan tersebut kemudian dikumpulkan selama beberapa generasi yang berakar pada interaksi

---

[54] King dan Wilder, Op.cit, 2012

[55] Barker, Chris, *Cultural Studies, Teori dan Praktik.* Terjemahan Nurhadi, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2013).

mereka dengan dunia fisik dan spiritual melalui proses berfikir, mengamati dan bereksperimen.[56]

Budaya lokal yang dimiliki oleh suatu komunitas bukan hanya berkisar dari apa yang dilakukan sehari-hari, tetapi lebih merupakan sesuatu yang menyatu dalam simbol-simbol di mana simbol tersebut digunakan oleh masyarakat untuk mengkomunikasikan pandangan, orientasi, nilai, dan berbagai hal yang terjadi di antara mereka.[57] dengan kata lain, apa yang diketahui oleh masyarakat tentang dunia dan tempat tinggalnya, membentuk pemahaman yang luas tentang keberadaan yang terjalin erat dengan spiritualitas, bahasa dan lingkungan.[58] Meskipun demikian prinsip sentral dari sebuah budaya lokal adalah konektivitas, di mana semua elemen dapat diresapi dengan semangat bahwa kehidupan manusia tidak lebih tinggi dengan elemen lain di sekitarnya.

Mengingat budaya selalu bergerak dan penuh dengan pemaknaan dari pengampunya, budaya lokal khususnya budaya Penginyongan pun selalu dalam pemaknaan. Pemaknaan-pemaknaan ini disebabkan oleh beberapa

---

[56] Arbon, V. *Indigenous research: Aboriginal knowledge creation*. (*Ngoonjook*, *32*(32), 80–94, 2008).
[57] Geertz, Clifford, Op.cit, 2003
[58] Tidemann, S., Chirgwin, S., & Sinclair, R., *Indigenous Knowledge, Birds that Have "Spoken" and Science*. In S. Tidemann & A. Gosler (Ed.*), Ethno-ornithology: Birds, Indigenous People, Culture and Society*. (London: Earthscan, 2010).

faktor baik itu eksternal maupun internal. Misalnya saja pada penggunaan bahasa dan diealek Penginyongan, sebelumnya bahasa ini merupakan Bahasa Jawa kuno yang digunakan oleh warga masyarakat Jawa pada masa lalu.[59] Kepentingan politik dan legitimasi kekuasaan dari keraton (dalam konteks ini Mataram Islam) membuat bahasa Penginyongan (bahasa *krama lugu*, *kramantara*) dipinggirkan digantikan dengan bahasa Jawa gaya keraton. Hal ini juga sedikit banyak menimbulkan penafsiran bagi pengampu bahasa penginyongan. Tidak jarang warga di wilayah penginyongan sendiri merasa malu menggunakan bahasa asli penginyongan karena dianggap tidak indah seperti bahasa Jawa khas keraton. Sekarang ini semakin meluas dan merasuknya budaya global juga membuat warga penginyongan memaknai bahwa penggunaan bahasa Indonesia sebagai bahasa Nasional dan bahasa Inggris lebih "indah" dibandingkan bahasa lokal seperti bahasa penginyongan. Padahal setiap bahasa ini mempunyai sifat yang diferensial dan bukan suatu stratifikasi, sehingga tidak ada bahasa yang lebih unggul dari bahasa lainnya. kalaupun toh terjadi seperti itu di masyarakat yang menyebabkan karena bias kepentingan, politik, dan rasa etnosentris serta primordial yang melatar belakangi.

[59] *Lihat Herusatoto, 2008 dan Trianton, 2013.*

Budaya Jawa secara umum dan budaya Penginyongan secara khusus, saat ini mengalami degradasi oleh para pengampunya. Seperti yang dijelaskan sebelumnya nilai-nilai global dan berbagai pengaruh ekternal membuat budaya lokal ini semakin dikesampingkan oleh pengampunya. Padahal budaya lokal sendiri mempunyai berbagai nilai luhur yang bisa dijadikan pedoman dalam berkehidupan. Tapi selayaknya roda, semakin jelasnya pengaruh budaya global, pada satu titik akan menyadarkan para pengampu budaya maupun pemerhati budaya akan pentingnya budaya lokal yang dimiliki oleh suatu komunitas. Hal ini seperti yang dijelaskan oleh Barth[60], bahwa semakin jauh sesuatu dari intinya maka akan semakin jelas signifikansinya. Dengan kata lain, pada satu titik seperti sekarang muncul beberapa aktor di wilayah budaya Penginyongan itu sendiri yang memiliki kepedulian dan minat untuk *nguri-nguri* budaya lokal penginyongan.

Tantangan yang lebih besar tentu saja adalah bagaimana menginternalisasi nilai-nilai budaya lokal ini kepada generasi yang lebih muda, dimana generasi ini begitu erat dengan kemajuan teknologi dan jauh dari nilai-nilai budaya lokal penginyongan itu sendiri. Fakta sosial ini

[60] Barth Fedrik, Op.cit, 2008.

seperti sebuah ironi dimana kemajuan teknologi seharusnya menjadi pembuka jalan yang lebih luas dalam mengenalkan serta menginternalisasikan nilai-nilai budaya lokal penginyongan ke khalayak yang lebih luas dan khususnya ke generasi yang lebih muda. Budaya lokal juga harus tanggap terhadap perubahan-perubahan ini sehingga nilai-nilai luhur yang terkandung bisa diinternalisasikan kepada generasi yang lebih muda sehingga kelangsungan budaya lokal akan bertahan lama.

Selain usaha dari masyarakat itu sendiri, peran aktif berbagai lembaga juga diperlukan misalnya dari lembaga pemerintahan yang menyelenggarakan festival kebudayaan akan bisa mengenalkan budaya material (seperti kesenian) dari budaya lokal penginyongan itu sendiri. Pada sisi lain peran institusi pendidikan dari tingkat dasar hingga tingkat perguruan tingga juga mempunyai andil yang cukup penting dalam "mendekatkan" budaya lokal kepada generasi-generasi yang lebih muda. Agar ungkapan-ungkapan seperti *wong Jawa ilang Jawane* tidak terjadi dalam kurun waktu yang lama.

BAB III
BUDAYA LOKAL PENGINYONGAN

A. Kosmologi Penginyongan

Kosmologi dapat dipahami sebagai totalitas semua fenomena dalam ruang dan waktu, dengan kata lain konsep ini bisa juga dimaknai sebagai dunia atau alam semesta yang diatur sedemikian rupa melalui nilai-nilai yang diciptakan manusia[61]. Totalitas semua fenomena ini misalnya dalam sudut pandang antropologi sosial didefinisikan sebagai sistem keyakinan dan praktik[62]. Dalam beberapa cara lain studi kosmologi berarti memperhitungkan hubungan antara keseluruhan dan bagian-bagiannya: makrokosmos dan mikrokosmos. Karena kata Kosmos dapat berarti 'perintah' serta 'dunia pesanan', dalam bahasa Yunani berpikir mikrokosmos dapat menandakan tidak hanya manusia dalam kaitannya dengan alam semesta, tetapi juga bagian dari suatu hal, terutama makhluk hidup yang mencerminkan atau mewakili utuh miliknya[63]. Tidak kalah penting, membahas mengenai kosmologi juga mempelajari bagaimana manusia memandang dunia dan pengetahuan-

---

[61] Barnard, A dan Spencer, J (ed), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2010)

[62] Leach, E, *Social Anthropology*, (London: Fontana, 1982)

[63] Guthrie, W.K.C, *A History of Greek Philosophy*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)

pengetahuan lokal diciptakan dalam rangka adaptasi serta mengelola sumber daya yang ada[64].

Berbicara mengenai konsep kosmologi bagi berbagai kelompok komuntas Penginyongan tentu tidak bisa dilepaskan dari konsep kosmologi Jawa secara luar seperti pendapat dari salah satu praktisi kebudayaan yang menuturkan bahwa:

> *"Memayu Hayuning Bawana, ngomongke jagad budaya penginyongan ora bisa dikesampingke saka jagad budaya Jawa. Amarga kabeh iku siji lan dadi bagiane."*
> "*Memayu Hayuning Bawana*, membahas mengenai kosmologi penginyongan tidak akan bisa dilepaskan dari kosmologi Jawa secara keseluruhan, pun sebaliknya karena keduanya merupakan bagian utuh."[65]

Jika dicermati lebih dalam konsep *memayu hayuning bawana* merupakan upaya orang Jawa dalam menjaga, memperindah, dan menyelamatkan dunia yang tercermin dari tingkah laku sehari-hari[66]. Hal ini dilakukan karena

---

[64] Geertz, Clifford, *Pengetahuan Lokal,* (Yogyakarta: Rumah Penerbitan Merapi, 2003)
[65] Wawancara dengan praktisi kebudayaan Banyumas Pak. Sungging, 5 Juli 2021
[66] Endraswara, Suwardi, *Memayu Hayuning Bawana: Laku Keselamatan dan Kebahagiaan Hidup Orang Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2003).

orang Jawa mempunyai pandangan bahwa alam mempunyai kekuatan yang besar di mana manusia harus menyesuaikan diri, selain penyesuaian manusia juga berkewajiban untuk memayu hayuning bawana yaitu "memperindah keindahan dunia", hanya usaha inilah yang memberi arti pada hidup[67].

Seperti yang dijelaskan sebelumnya bahwa konsep *memayu hayuning bawana* tercermin dari praktik keseharian manusia Jawa itu sendiri. Manusia Jawa pada masa lampau misalnya, mempunyai praktik menyepi, menepi, atau bertapa. Praktik ini merupakan cara manusia Jawa pada masa lampau tesebut dalam mendekatkan diri dengan Tuhan YME serta alam di sekitarnya. Manusia Jawa memaknai dirinya hidup di antara kekuatan-kekuatan yang tidak bisa ditafsirkan sehingga manusia harus menyesuaikan dalam keseimbangan kerja alam tersebut. Selain dalam rangka mendekatkan diri dengan Tuhan, penyepian juga dimaksud untuk mencari jati diri karena dalam paham manusia Jawa, kata Jawa bisa diartikan sebagai *Jatining Jiwa*. Jatining Jiwa ini bisa diartikan sebagai jati diri yang sejati bagi manusia Jawa. Meskipun demikian manusia Jawa mempunyai pemahaman yang sangat luas mengenai keseimbangan alam semesta tempatnya hidup. Oleh karena itu Pak. Sungging (± 66 tahun) menuturkan

[67] Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2003).

bahwa "Jawa sebagai filosofi bisa digunakan oleh siapapun dan sama di manapun budaya Jawa diampu, tetapi yang membedakan adalah penafsiran dan praktik pada setiap manusia maupun kelompok komunitas."[68]

Menurut salah satu praktisi kebudayaan Banyumas, cara wong Banyumas memandang dunia ini begitu kompleks namun sederhana. Komunitas di wilayah Penginyongan secara umum dan wong Banyumas secara khusus, memandang dunia ini sebagai entitas yang terus bergerak di mana manusia juga harus menyesuaikan dengan ikut bergerak agar bisa terus hidup. Salah satu petuah yang dituturkan salah satu budayawan ternama Banyumas Pak. Ahmad Tohari *"wong Banyumas kuwi duwe unen-unen Ora Ongkek, Ora Nyekek."*[69]. Maksud dari petuah ini adalah manusia Penginyongan harus bergerak (bekerja) agar bisa menghidupi kehidupannya (makan). Melalui petuah tersebut dapat dipahami bahwa cara pandang wong Banyumas (Penginyongan secara umum) begitu sederhana yaitu hidup sama dengan bergerak. Manusia dikatakan hidup apabila dia punya daya dan kemauan untuk bergerak baik secara lahir dan batin. Ketika manusia mau untuk bergerak maka, manusia tersebut bisa menghidupi

[68] Wawancara dengan praktisi kebudayaan Banyumas Pak. Sungging, 5 Juli 2021
[69] Wawancara dengan budayawan Banyumas Pak Ahmad Tohari, 30 Juni 2021

kehidupannya dan alam disekitarnya, bahkan menghidupi kehidupan manusia lain.

Selain itu manusia Banyumas (Penginyongan secara umum) mempunyai pandangan bahwa hidup itu harus *Slamet, Wareg, Anget, Rapet*[70] . Maksud dari petuah ini adalah sebagai berikut:

- *Slamet* : Manusia hidup harus mempunyai pegangan atau tuntunan dalam menjalani kehidupan di dunia ini. Tuntunan tersebut adalah kepercayaan pada Tuhan Yang Maha Esa. Dalam konteks agama Islam, tuntunan ini adalah menjalankan segala perintah Allah SWT dan menjauhi segala larangan-Nya. Ketika manusia telah "berjalan" sesuai tuntunan tersebut maka manusia tersebut akan *slamet* (selamat) di dunia dan di akhirat.
- *Wareg* : *Wareg* dalam Bahasa Indonesia adalah kenyang. Manusia harus kenyang (cukup makan) agar hidup bisa berjalan ideal. Untuk mewujudkan kenyang ini, manusia Banyumas harus rajin bekerja agar kebutuhan makannya bisa tercukupi. Seperti yang dijelaskan sebelumnya dalam petuah *Ora dengkek, ora nyekek*.

[70] Ibid.

- *Anget* : *Anget* atau hangat (dalam Bahasa Indonesia) dalam pandangan manusia Banyumas adalah perwujudan dari hidup bahagia (penuh kehangatan). Maksudnya manusia Banyumas harus bisa saling rukun baik dengan Tuhan, dengan manusia lain, dan dengan alam sekitarnya. Hidup penuh kehangatan ini juga bisa dimaknai orang Banyumas sebagai hidup berlandaskan cinta dan kasih sayang. Untuk mewujudkan kehangatan, manusia Banyumas harus membangun keluarga yang didasarkan pada cinta dan kasih sayang. Selain itu wong Banyumas juga harus membangun kerukunan di masyarakat sehingga harus dilandaskan juga dengan sikap toleransi dan moderasi dalam beragama.
- *Rapet* : *Rapet* atau rapat dapat dipahami dengan menjaga kesopanan dan kecukupan sandang. Maksudnya dalam berkehidupan wong Banyumas harus bisa menjaga sopan santun dalam tindakan sehari-hari baik dari cara berpakaian, berperilaku, bertutur, dan praktik-praktik lainnya.

Petuah-petuah yang telah dijelaskan sebelumnya memberikan wong Banyumas (pengampu budaya penginyongan) pijakan dalam berfikir dan bertingkah laku.

Meskipun wong Banyumas mempunyai karakter yang lugas (untuk karakter akan dijelaskan pada sub bab berikutnya), beberapa filosofi hidup wong Banyumas menuntun agar tidak hidup gegabah misalnya saja kata-kata "*ngege mangsa*" maksudnya *ojo kemrungsung* atau jangan tergesa-gesa. Maksudnya dalam hidup manusia tidak boleh tergesa-gesa atau mengambil tindakan sembarangan. Selain itu juga terdapat petuah "*Anut tumapaking pada*" atau mengikuti langkah kaki maksudnya seperti yang dijelaskan sebelumya manusia harus mempunyai tuntunan pijakan dalam menjalani kehidupan di dunia ini.

Melihat berbagai filosifi yang yang melingkupi kehidupan wong Banyumas, dapat dipahami bahwa dunia beserta alam semesta ini merupakan entitas yang sangat kompleks di mana manusia hanya menjadi satu bagian kecilnya saja. Berkenaan dengan kompleksitas tersebut, alih-alih melebur wong Banyumas (pengampu penginyongan) mempunyai pemahaman bahwa tindakan-tindakan kecil yang sederhana namun detil mempunyai andil yang besar dan begitu bermanfaat dalam menjaga alam beserta isinya.

B. Sebaran Budaya Penginyongan

Istilah kebudayaan hampir selalu terikat pada batas-batas fisik yang jelas, misalnya saja budaya Jawa yang

merujuk pada suatu tradisi yang hidup di sebuah pulau yang disebut Jawa, dari sini dapat dipahami bahwa ruang budaya Jawa terbatas pada seluruh wilayah di Jawa secara geografis, tetapi secara administratif Jawa terbagi dalam beberapa wilayah provinsi[71]. Ruang budaya di Jawa Tengah sendiri dibagi menjadi tiga subkultur yaitu ranah budaya keraton (*negarigung*), ranah budaya Banyumasan (*dulangmas*), dan ranah budaya pesisir[72]. Melalui pembagian tersebut, ranah budaya Banyumasan (Penginyongan) merupakan ranah budaya pinggiran (bila dilihat dari sudut pandang keraton). Masyarakat yang hidup di ranah pinggiran biasanya membentuk dan mempunyai rasa identitas, cara berpikir, dan kearifan yang berbeda dengan pusat, hal ini disebut *pheriperal wisdom.* Selain itu, masyarakat pinggiran juga mempunyai visi (*pheriperal vision*) yang berbeda dengan pusat misalnya saja pada negara Skotlandia, meskipun Skotlandia masuk dalam kekuasaan Kerajaan Inggris namun kekuatan identitas lokal menjadi tanda bahwa mereka berbeda, *pheriperal vision* yang kuat memberikan warna pada identitas nasional orang Skotlandia[73].

---

[71] Abdullah, Irwan, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015).

[72] Sujatmo, *Refleksi Budaya Jawa, dalam pemerintahan dan pembangunan.* (Semarang: Dahara Priz, 1992).

[73] Cohen, A. P, *Signifying Identities Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. (New York: Routledge, 2001).

Pengampu kebudayaan Penginyongan merupakan kelompok masyarakat yang mendiami beberapa wilayah seperti Banjarnegera, Purbalingga, Banyumas, Cilacap, Kebumen (atau dikenal juga dengan *Barlingmascakeb*) selain daerah tersebut terdapat pula Pemalang, Tegal, Brebes, bahkan merambah ke wilayah Timur Cirebon. Pengampu budaya Penginyongan sendiri disatukan dengan bahasa yaitu Bahasa Penginyongan. Hal ini dapat terjadi karena meskipun bahasa hanya salah satu anasir kebudayaan, namun bahasa yang digunakan oleh seseorang dalam berkomunikasi dapat menunjukkan identitas diri. Bahasa dapat menunjukkan lanskap kehidupan sosial budaya, politik, maupun status dan peran seseorang dalam suatu masyarakat. Bahasa juga menjadi penanda seseorang memiliki kebudayaan tertentu[74].

Sebelum zaman Kesultanan Mataram Islam mengembangkan Bahasa Jawa logat *Gandekan* (bandekan), seluruh Bahasa Jawa adalah Bahasa Jawadwipa (*ngoko lugu*). Kemudian setelah mengenal aksara dan bisa baca – tulis menggunakan huruf/aksara Jawa pada pertengahan abad ke-8 (750 M), mulai berkembang menjadi bahasa Jawa kramantara (*krama lugu*) yang disebut juga logat bahasa

[74] Trianton, T, *Identitas Budaya Wong Banyumas*. (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013).

krama awal[75]. Wilayah dan orang Banyumasan apabila diibaratkan seperti *adoh ratu cedhek watu* (jauh dari raha dan dekat dengan batu). Sepanjang sejarah Jawa, tidak pernah ada raja yang berkeraton di wilayah Banyumas. Sejauh sejarah yang ada hanya Adipati (Bupati) Keraton yang diangkat untuk mewakili kepentingan kerajaan di Jawa Barat seperti Kerajaan Pajajaran pada masa Kadipaten Pasirluhur berkisar abad 14-15. Kerajaan Majapahit pada masa Kadipaten Wirasaba I pada abad ke-15, dan Kerajaan di Jawa Tengah seperti Demak, Pajang, serta Mataram Islam pada abad 16 hingga abad 19.

Adanya para Adipati yang ditugaskan di Banyumas sejak zaman Majapahit tersebut, Bahasa Jawa Kawi atau Bahasa *Krama Lugu* (Kramantara) pun berkembang di seluruh wilayah Banyumas sebagai bahasa kedua dalam pergaulan umum masyarakat. Salah satu ciri khas bahasa Krama Lugu adalah seluruh kata-kata dengan ucapan vokal 'a' tetap diucapkan seperti 'a' dalam bahasa *ngoko*, misalnya saja *sega* tetap diucapkan *sega* bukan *sego*.

Peta persebaran budaya penginyongan dapat dilihat pada gambar peta di gambar 1. Melalui peta tersebut dapat dipahami bahwa bahasa penginyongan tidak hanya digunakan di daerah Jawa Tengah, tetapi juga digunakan

[75] Herusatoto, B, *Banyumas: Sejarah, Budaya, Bahasa, dan Watak.(* Yogyakarta: LKiS, 2008).

pada daerah perbatasan seperti Cirebon bagian Timur maupun Indramayu.



Gambar 1.

Peta Persebaran Budaya Penginyongan

(Sumber: *https://id.wikipedia.org/wiki/Berkas:Peta administratif jawa tengah.gif dengan editing dari peneliti, 2021*)

Meskipun beberapa daerah yang disebutkan sebelumnya disatukan bahasa yang sama yaitu Bahasa Penginyongan, setiap daerah tentu memiliki penanda budaya yang berbeda-beda. Beberapa kata dalam dialek Penginyongan juga berbeda antara satu daerah dengan

daerah lainnya, misalnya saja pada kata 'bagaimana' orang Banyumas menyebutkan dengan kata *'kepriwe'*, orang Tegal dan Brebes dengan *'kepriben'*, dan orang Pemalang dengan *'keprimen'*. Lalu penyebutan kata 'saya', orang Banyumas menyebutkan *'inyong'*, orang Tegal, Brebes dan Pemalang dengan *'enyong'*. Selain itu tentu banyak kata-kata yang mempunyai makna sama tetapi dengan pengucapan yang sedikit berbeda. Hal ini bisa terjadi dikarenkan setiap komunitas berusaha mengembangkan ke-diri-an masing-masing untuk menguatkan posisi tertentu pada hubungannnya dengan masyarakat lain. Pada sisi lain bahasa atau lebih khusus dialek marupakan karakteristik linguistik yang menjadi kriteria penentu paling penting untuk keanggotaan kelompok etnis, bahasa sendiri merupakan kumpulan dari dialek-dialek yang bisa dimengerti dan menjadi penanda yang membedakan antara satu bahasa dengan bahasa lainnya[76] (Chambers & Trudgill, 2004).

Luas penggunaan Bahasa Penginyongan memang jauh berbeda dengan luas wilayah administrasi pemerintahan. Bahasa sebagai alat komunikasi keseharian antarsesama, kini tidak lagi terbatas digunakan oleh generasi pemilik bahasa ibu itu sendiri, tetapi dapat

[76] Chambers, J.K. dan Trudgill, P, *Dialectology*. (United Kingdom: Cambridge University Press, 2004).

dipelajari dan digunakan oleh siapa saja yang berminat dan ingin menggunakannya. Perkembangan bahasa Penginyongan pun maju searah dengan kemajuan zaman, tetapi mengalami pasang surut seiring globalisasi dan merasuknya berbagai budaya barat serta saling tumpang tindihnya budaya nasional dari berbagai kelompok masyarakat.

C. Karakter Budaya Penginyongan

Menurut Herusatoto[77], karakter atau *watek* dalam Bahasa Jawa termasuk dalam bidang ilmu pengetahuan candrajiwa yang menjelaskan perihal budi pekerti manusia atau sifat kejiwaan yang baku (*pure character*) dari masing-masing orang, juga menjelaskan sifat kejiwaan semua orang untuk membedakan kepribadian manusia yang satu dengan manusia yang lain. Berkenaan dengan budaya, setiap budaya mempunyai karakternya masing-masing sesuai dengan konstruksi pengampunya. Hal ini dikarenakan kebudayaan dewasa ini bagi suatu masyarakat bukan hanya sekedar *frame of reference* yang menjadi pedoman tingkah laku dalam berbagai praktik sosial, tetapi juga sebagai materi yang berguna dalam proses identifikasi diri dan kelompok[78].

---

[77] Herusatoto, B, Op.cit, 2008.
[78] Abdullah, I, Op.cit, 2015.

Kebudayaan pada dasarnya mempunyai karakter atau kekhasan yang membentuk identitas suatu budaya. Secara sederhana identitas budaya dapat diartikan sebagai rincian karakteristik sebuah kebudayaan yang dimiliki oleh sekelompok orang yang diketahui batas-batasnya tatkala dibandingkan dengan karakteristik kebudayaan kelompok lain.[79] Identitas budaya muncul dari adanya kebudayaan dan kebiasaan yang sudah turuntemurun pada suatu daerah dan menjadi kebiasaan pada masyarakat. Kepribadian yang sudah melekat pada suatu daerah tidak dapat dipisahkan dari kebiasaan yang terbentuk dari lingkungan serta budaya yang dalam kurun waktu lama akan membentuk identitas budaya.[80]

Identitas budaya adalah budaya bersama dari suatu kolektif individu di mana setiap anggota mempunyai rasa memiliki kebudayaan tersebut yang didasarkan atas persamaan sejarah dan leluhur. Dalam definisi tersebut, identitas budaya mencerminkan pengalaman sejarah dan karakter budaya bersama yang menjadikan individu-individu menjadi satu kelompok sebagai "kita" dengan bingkai yang stabil dan terus menerus diberi makna serta

---

[79] Liliweri, Alo. *Makna Budaya dalam Komunikasi Antarbudaya*, (Yogyakarta: LKiS, 2007).
[80] Kayam, Umar. *Seni, Tradisi, Masyarakat. (*Jakarta: Sinar Harapan, 1981).

menjadi referensi bagi anggota kelompok tersebut.[81] Identitas muncul dari sesuatu yang memiiki sejarah, tetapi seperti gejala segala sesuatu yang historis, identitas budaya juga mengalami transformasi yang konstan.[82] Pada sisi yang lain, memahami identitas budaya tidak dapat dipisahkan dengan emahaman mengenai kelompok etnik karena menurut Barth[83] dengan adanya aspek budaya, klasifikasi seseorang atau kelompok setempat dalam keanggotaan suatu kelompok etnik bergantung pada kemampuan seseorang atau kelompok untuk memperlihatkan sifat budaya kelompok tersebut.

Menurut akademisi pemerhati budaya Banyumas menuturkan bahwa "budaya Banyumas merupakan percampuran budaya dari berbagai daerah, atau tidak ada yang murni."[84]. Meskipun demikian, budaya Penginyongan mempunyai karakter yang berbeda dengan daerah lain. Misalnya saja pada kesenian, "kesenian Banyumasan

---

[81] Hall, Stuart, *Cultural Identity and Diaspora* dalam Rutherford, Jonathan. *Identity Community, Culture, Difference*. (London: Lawrence & Wishart, 1990).

[82] Ibid.

[83] Barth, Fedrik, K*elompok Etnis dan Batasannya Tatanan Sosial dari Perbedaan Kebudayaan*. Terj. Nuning L. Susilo dan Parsudi Suparlan, (Jakarta: UI Press, 1988).

[84] Wawancara dengan akademisi pemerhati budaya Penginyongan Prof. Sugeng Priyadi, 22 Juni 2021

cenderung lugas, baik dari bahasa yang digunakan, hentakan, maupun intonasinya."[85]

Hal tersebut senada dengan penuturan dari budayawan Ahmad Tohari yang menuturkan

> "semua tari-tarian di daerah Penginyongan mempunyai ciri khas gerakan dan hentakan yang tegas. Selain itu gerakannya juga cenderung sederhana dan mudah dipelajari oleh semua kalangan rakyat tidak hanya bangsawan saja."[86]

Merurut penuturan budayawan Ahmad Tohari, kesenian-kesenian di luar *negarigung* (keraton) terutama di wilayah Penginyongan mempunyai karakter yang lebih demokratis serta mencakup ke semua golongan masyarakat. Hal ini lebih dikarenakan kesenian-kesenian di daerah pinggiran bertujuan untuk menyatukan semua kalangan di dalam masyarakat, berbeda dengan kesenian keraton yang sangat menjunjung tinggi nilai estetik. Bagi kesenian di daerah Penginyongan, kesenian bukan hanya sekedar estetika keindahan tetapi juga mempunyai fungsi untuk memupuk kesatuan dan kebersamaan. Pada sisi yang lain karakter yang demikian juga membuat seluruh elemen masyarakat merasa mempunyai atau memiliki kesenian tersebut.

---

[85] Ibid.
[86] Tohari, Op.cit, 2021.

Misalnya saja pada kesenian lengger/ronggeng, seni tari ini merupakan seni kerakyatan. Meskipun demikian lengger sekarang dimaknai sebagai sebuah seni yang mempunyai citra buruk karena dibarengi dengan minuman alkohol bagi yang menonton dan praktik-praktik asusila bagi sebagian oknum. Padahal apabila ditelusuri lebih dalam, lengger atau ronggeng dahulu merupkan seni tari bagi "kalangan atas" karena amat populer, banyak digemari dan sering ditampilkan dalam pertunjukan di istana hampir di seluruh pulau Jawa.[87] Senada dengan itu Koentjaraningrat[88] menjelaskan bahwa kesenian tayub tersebut bukan hanya sebagai kesenian rakyat, melainkan juga seni pertunjukan di kalangan priayi dan bahkan kalangan keraton. Menurut Raffles[89] hampir semua daerah di pulau memiliki tari lengger ini, hal ini didasarkan dari tata cara dan runtutan seni tari yang hampir sama tetapi dengan penyebutan nama yang berbeda-beda. Pada masa lalu selain sebagai sebuah kesenian, tayub atau lengger juga digunakan sebagai sarana upacara ritual.

Sampai sekarang, di Pulau Jawa seni tari ini masih dilestarikan oleh masing-masing daerah misalnya saja pada masyarakat Betawi memiliki *Ronggeng Betawi*, masyarakat

---

[87] Herusatoto, Op.cit, 2008, hal.217
[88] Koentjaraningrat, Op.cit, 2003.
[89] Raffles, Thomas Stamford, *The History of Java*, (Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2014).

Sunda memiliki *Ronggeng Blantik*, rakyat Subang dan Sumedang memiliki *Banggreng* (terbang dan ronggeng), Banyumas, Wonosobo, Magelang memiliki *Lengger/Ronggeng*, masyarakat Wonogiri, Sukoharjo, Purwodadi, Grobogan, Demak, Blora, Rembang, dan Pati memiliki *Tayub*. Sedangkan rakyat Banyuwangi memiliki *Gandrung Banyuwangi*. Yang membedakan lengger/ronggeng Banyumasan adalah tidak diiringi oleh gamelan dari logam, tetapi oeh *calung*, yakni instrumen gamelan yang seluruhnya dibuat dari bambu wulung baik gambang, saron, gong maupun suling, kecuali *kendhang* yang tetap terbuat dari kayu dan kulit sapi.

Karakter yang menonjol juga terdapat pada kesenian wayang kulit purwa. Pada kesenian wayang kulit purwa di wilayah Penginyongan (*gagrag* pedalangan Banyumasan) terdapat tokoh yang bernama Bawor. Tokoh ini tidak ditemui pada kesenian wayang kulit purwa di wilayah Yogyakarta maupun Jawa Tengah bagian Tengah. Tokoh Bawor ini merupakan anak sulung dari Semar. Tokoh wayang Bawor dalam pakem pedalangan *gagrag* Banyumasan didasarkan atas *Layang Purwakanda*; berbeda dengan tokoh wayang Bagong yang dalam pakem pedalangan gagrag Yogyakarta yang didasarkan atas *Serat Purwakandha*. Perbedaan tersebut sangat tampak dalam segala hal baik dalam ukuran besar-kecilnya bentuk

wayang, sifat yang terlihat dari *pirasatung* bentuk tubuhnya serta watak (sifat kejiwaan) yang terlihat dari *lageyan-nya* (polah tingkahnya) maupun urutan sebagai anak pengikut Semar – Bawor dianggap anak sulung, sedangkan Bagong adalah anak bungsu. *Lageyan* Bawor ini merupakan representasi dari karakter *wong* Banyumasan, seperti sabar lan narima (sabar dan menerima apa adanya dalam kehidupan kesehariannya); berjiwa ksatria (jujur, berkepribadian baik, toleran, rukun, suka membantu orang lain mementingkan kepentingan bersama); *Cuncudan* (rajin dan cekatan); *Cablaka* (lahir batinnya terbuka terhadap pertimbangan yang matang dari apa yang diucapkannya secara spontan dengan bahasa yang lugas, tanpa *tedeng aling-aling* atau eufimisme).

D. Islam dalam Sejarah Penginyongan

Dua hal yang menjadi fokus dalam sub bab ini ialah *Islamisasi Awal di Banyumas* dan *Model Keberislaman Masyarakat Panginyongan.* Pada bagian pertama pembahasan fokus pada proses islamisasi awal di Banyumas, yang merujuk pada 3 pusat, yaitu Perdikan Cahyana, Perdikan Pasir dan Wirasaba. Setelah melihat islamisasi awal, maka pembahasan selanjutnya diarahkan untuk melihat perkembangan keberislaman masyarakat penginyongan dalam kaitannya dengan perkembangan

Islam di Jawa. Hal ini penting untuk dilihat agar gerak sejarah Islam yang terjadi di Banyumas tidak terisolir dan bergerak sendiri, tetapi dia bergerak dan terhubung dalam alur sejarah yang lebih besar, yaitu Jawa dan Nusantara.

Islamisasi Awal di Banyumas

Islamisasi di Banyumas memiliki akar sejarah yang tua, bahkan berdasarkan tradisi lisan yang hidup, proses ini lebih tua daripada yang dilakukan oleh aliansi 9 tokoh penyebar Islam pertama di Jawa, yang masyhur dikenal dengan sebutan Walisongo. Tokoh yang dikaitkan dengan proses islamisasi awal di Banyumas adalah Syeikh Jambu Karang, yang berada di Cahyana, yang berasal dari bagian barat pulau Jawa.

Terlepas dari tradisi lisan yang berkembang di atas, Sugeng Priyadi memetakan 3 wilayah yang menjadi pusat islamisasi awal di Banyumas. Ketiga wilayah ini adalah Cahyana, Pasir dan Wirasaba.[90] Dalam perkembangan sejarahnya, ketiga wilayah ini menjadi simpul-simpul proses islamisasi awal yang penting di Banyumas, yang

[90] Wawancara dengan Sugeng Priyadi, pada 22 Juni 2021.

menjadikan masyarakatnya di kemudian hari banyak memeluk agama Islam.

Wilayah Cahyana kini berada di dua kecamatan, yaitu Karangmoncol dan Rembang, Kabupaten Purbalingga. Wilayah ini dulunya menjadi wilayah perdikan sejak kerajaan Demak hingga pemerintahan awal Republik Indonesia. Di periode yang disebutkan terakhir ini, tepatnya di masa Orde Lam, status perdikan dihapuskan.[91] Cahyana masyhur karena di wilayah ini proses islamisasi awal di Banyumas. Ada 5 tokoh utama (dalam generasi yang berurutan) yang melakukan proses islamisasi awal ini, Yaitu Seikh Jambu Karang, Pangeran Atas Angin, Pangeran Mahdum Husein, Pangeran Mahdum Jamil, dan Pangeran Wali Prakosa. Namun dari kelima tokoh itu, empat tokoh pertama merupakan tokoh legendaris yang hidup dalam tradisi lisan di Cahyana, dan hanya satu nama yang dinyatakan sebagai tokoh historis, yaitu Pangeran Wali Prakosa.[92] Kelima tokoh di atas masih memiliki pertalian darah, karena Pangeran Wali Prakosa adalah putra pangeran Mahdum Jamil, cucu pangeran Mahdum Kusen, buyut Pangeran Atas Angin dan Canggah Pangeran Jambu Karang.

[91] Sugeng Priyadi, "Perdikan Cahyana," *Humaniora* xiii, no. 1 (2001): hlm. 89.

[92] Priyadi, hlm. 93.

Sumber historis dari Pangeran Prakosa adalah piagam yang diterimanya dari Kerajaan Demak, sebagai pemimpin di Cahyana, yang mulai saat itu menjadikan Cahyana sebagai tanah perdikan.[93] Piagam ini diberikan saat pangeran Wali Prakosa menghadap ke Demak untuk meminta kuasa atas tanah Jinaya. Sesampinya di sana Pangeran Wali Prakosa diminta untuk mengislamkan penduduk di wilayahnya yang disertai penyerahan piagam Sultan Demak kepadanya untuk mengukuhkan status Cahyana sebagai tanah perdikan. Setelah penyerahan piagam, Sultan Demak meminta Pangeran Wali Prakosa untuk membantu pembangunan masjid Agung Demak yang tengah berlangsung.

Saat itu bangunan masjid masih kekurangan satu *saka guru* lagi. Oleh karenanya, Pangeran Wali Prakosa diminta membuatkannya. Permintaan itu pun disanggupinya. Ketika tengah membuat *saka guru*, Sunan Kalijaga datang dan membantunya. Maka, atas kreasi Pangeran Wali Prakosa yang dibantu oleh Sunan Kalijaga, terciptalah *saka tatal*, untuk menggenapi *saka guru* lainnya. Tak hanya sampai di situ, di malam harinya ketika para wali mulai mendirikan Masjid Agung, ternyata bangunan yang telah didirikan masih doyong. Melihat kenyataan ini,

[93] Priyadi, hlm. 90.

Pangeran Wali Prakosa mengajak para wali lainnya untuk berdoa, sedangkan dirinya seorang yang mengamini. Percobaan pertama ini belum berhasil, karena posisi masjid masih doyong. Lantas kini dibalik, dirinya yang berdoa dan para wali yang mengamini, dan setelah doa selesai bangunan masjid Agung pun berdiri tegak.

Sejak saat itu Wali Prakosa menjadi penyebar islam di Cahyana. Wali Prakosa dikaruniai 5 orang anak, yaitu Nyai Saratiman, Kiai Penghulu Panunggangan, Pangeran Estri, Kiai Mas Pakiringan dan Kiai Mas Akhir. Sepeningga Wali Prakosa, tanah perdikan Cahyana dipimpin oleh menantunya, Pangeran Mahdum Cahyana (suami Pangeran Estri). Dan status perdikan ini terus dilestarikan oleh anak-cucunya.[94]

Pasir merupakan pusat islamisasi lainnya di Banyumas. Pengusa wilayah ini berada di bawah kekuasaan dua bersaudara, yaitu Banyak Belanak dan adiknya, Banyak Geleh (Wirakencana). Kedua saudara itu memeluk agama Islam dan juga menyebarkan islam di wilayah kekuasaanya ini. Banyak Belanak ikut andil dalam pembangunan Masjid Agung Demak. Atas jasanya ini ia diberi gelar Pangeran Senapati Mangkubumi I. Sepeninggal Mangkubumi I, Pangeran Thole, putranya, menggantikan posisinya.

[94] Priyadi, hlm. 98.

Kekuasaan Thole tak berlangsung lama. Karena intrik politik yang dilakukannya mengakibatkan Pasir diserbu oleh tentara Demak dan menggulingkan kekuasaanya. Sebagai gantinya, Banyak Geleh diangkat sebagai pemimpin Pasir dengan gelar Pangeran Senapati Mangkubumi II.[95] Di masa Pangeran Senapati Mangkubumi II ini pendakwah Islam utusan Demak di Pasir meninggal. Ia adalah Syekh Makdum Wali. Nama yang disebut terakhir ini bersama dua penguasa Pasir di atas berjasa besar dalam proses islamisasi di wilayah Pasir dan sekitarnya. Jasadnya dikebumikan di Pasir, dan untuk menjaga makam wali ini, maka Pasir ditetapkan sebagai tanah perdikan.[96]

Sepeninggal Pangeran Mangkubumi II, Pasir dipimpin oleh Pangeran Palangon. Pada masa ini wilayah Pasir dikurangi oleh Sultan Pajang. Bahkan di masa kepemimpinan putranya, Pangeran Langka, kekuasaan Pasir pun harus dibagi lima. Selain Pasir, keempat wilayah lainnya diberikan kepada 4 kerabatnya, yaitu *Ngabehi Lor, Kidul, Kulon dan Wetan.* Di masa Mataram Islam kedudukannya dikukuhkan sebagai pemimpim perdikan Pasir, mengingat terdapat 3 makam tokoh yang berjasa dalam dalam islamisasi awal di Pasir. Ketiga tokoh itu,

[95] Sugeng Priyadi, "Local Islamic Religious Leaders in Islamization in Banyumas," *Paramita: Historical Studies Journal* 29, no. No. 1 (2019): hlm. 86.

[96] Priyadi, hlm. 86.

Pangeran Senopati Mangkubumi I, Pangeran Senopati Mangkubumi II dan Syekh Makdum Wali.[97]

Pusat islamisasi awal lainnya di Banyumas adalah Wirasaba. Tokoh penting dalam proses islamisasi di wilayah ini adalah Wirakusuma, yang tak lain merupakan putra dari Pangeran Langka, pemipin Pasir. Dia meninggalkan pasir menuju ke barat laut Gunung Wuluh. Di sana dia menemukan lembah yang diairi suangai yang sangat jernih. Dengan dibantu istrinya, Nyai Taluki, ia mulai menggarap ladang tersebut dan menghasilkan panen yang melimpah. Kegiatan ini pun menarik warga lainnya untuk berdatangan dan mendiami wilayah ini. Lambat laun, ketika sudah ramai wilayah ini dinamai Gumelem. Dan Wirakusuma dijuluki Ki Ageng Gumelem. Di pedukuhan ini lah Ki Ageng menyebarkan agama Islam kepada penduduk.[98] Sepeninggal Ki Gumelem wilayah ini menjadi tanah perdikan.

Model Keberislaman Masyarakat Panginyongan

Secara kuantitatif jumlah masyakarat muslim yang memeluk Islam semakin bertambah seiring berjalannya waktu. Ahmad Tohari menyebutkan bahwa Islamisasi masif di wilayah Banyumas dan sekitarnya ini terjadi setelah wilayah ini berada di bawah kekuasaan Mataram Islam.

[97] Priyadi, hlm. 87.
[98] Priyadi, hlm. 89.

Mengenai bagaimana keberislaman awal masyarakat Banyumas dan sekitarnya, Ahmad Tohari menjelaskan

> "Tentu saja Islamnya tidak seperti NU, Muhammadiyah, Islam yang berkemajuan. Islamnya itu Islam *sekaten*. Jadi asal mau mengakui *urip iku ana sing gawe*, bumi, langit *ana sing gawe* itu sudah Islam"
>
> "Religiusitas mereka tinggi, karena mengutamakan laku utama"[99]

Dari pernyataan di atas terlihat jelas bahwa model keberislaman awal masyarakat panginyongan adalah penekanannya yang utama dalam sikap monoteisme (tauhid) dan akhlak. Monoteisme ditandai dengan pemahaan dan kesadaran diri bahwa kehidupan, bumi dan langit merupakan ciptaan dari Sang Khalik, sedangkan akhlak terefleksi dari tingkah laku yang baik (utama) dalam kehidupan sehari-hari.

Jadi standar keislamannya bukanlah penerapan "syariat" (shalat, puasa, zakat, haji) secara ketat, tetapi pada keimanan dalam hati yang menetapkan dan meyakini bahwa Tuhan itu ada dan keberadaanya itu satu. Dengan keyakinan ini cukup baginya untuk menjadi seorang muslim. Tentunya nilai-nilai islam hari demi hari terinternalisasi lebih dalam ke dalam penghayatan muslim

[99] Wawancara dengan Ahmad Tohari pada 30 Juni 2021.

baru ini. Namun mengingat kecenderungan sufistik yang kuat, maka keislaman mereka tidak meminggirkan budaya yang telah mengajar kuat. Justru kemudian islam mewarnai budaya yang telak dimilikiya. Karakter ini tentunya dimanikan oleh penyebar Islam yang mengamalkan ajaran sufistik, yang memang lebih "longgar" kepada budaya lokal daripada penganjur Islam "syariat".[100]

Model keberislaman di atas bukanlah model yang asing dalam sejarah islamisasi awal di Nusantara. Dalam hal ini Irfan Afifi menjelaskan Islam awal yang masuk di Nusantara itu bercorak sufistik. Berbeda dengan Islam "syariat", Islam sufistik memiliki sifat yang lentur dan ramah dalam menyikapi kebudayaan, termasuk sistem religi yang ada. Ia merasuk dengan sangat mudah ke lapis-lapis terdalam pemahaman masyarakat Nusantara. Islam sufistik tidak berpretensi mengganti bentuk formal praktik-praktik adat yang sejatinya merupakan baju daripada "isi", tetapi lebih menyuntikkan pandangan dunia Islam ke jantung peradaban Nusantara, serta mengubah arah nafas kebudayaan tersebut tanpa mengganti praktik sosial yang sudah berjalan.[101]di Jawa sendiri model keberislaman ini

---

[100] Syariat dalam tulisan ini merujuk pada pengertian yang diberikan oleh Simuh, yaitu huku atau aturan-aturan lahir agama Islam. selengkapnya lihat Simuh, *Mistik Islam Kejawen: Raden Ngabehi Ranggawarsita* (Jakarta: KPG, 2019), hlm. 3.

[101] Irfan Afifi, *Saya, Jawa, dan Islam*, Cetakan pertama (Yogyakarta: Tanda Baca, 2019), hlm. 153.

kemudian hari dikenal sebagai Islam Jawa atau Islam Kejawen.

Islam Jawa dalam perkembangannya menghasilkan karya sastra yang disebut oleh Simuh sebagai kepustakaan Islam Kejawen. Karya sastra ini memuat perpaduan antara tradisi Jawa dan unsur-unsur ajaran Islam, terutama aspek-aspek ajarah tasawuf dan budi luhur yang terdapat dalam perbendaharaan kitab-kitab tasawuf. Karakteristik kepustakaan Islam kejawen adalah mempergunakan bahasa Jawa dan sangat sedikit mengungkapkan aspek syariat, bahkan sebagian ada yang kurang menghargai syariat. Sekalipun demikian, bentuk kepustakaan ini masih tergolong dalam lingkungan kepustakaan Islam, karena ditulis oleh dan untuk orang-orang yang telah menerima Islam sebagai ajaran Islam. [102]

Kepustakaan Islam Kejawen ini juga ditemukan di Banyumas. Dalam satu kesempatan Sugeng Priyadi menjelaskan bahwa telah ditemukan naskah dengan ciri-ciri di atas. Naskah ini dia temukan di daerah Kalibening, sehingga ia menyebutnya dengan sebutan Primbon Kalibening. Sama seperti kepustakan Islam kejawen lainnya, Primbon Kalibening berisi ajaran *tasawuf*

[102] *Mistik Islam Kejawen: Raden Ngabehi Ranggawarsita*, hlm. 3.

heterodoks,[103] atau yang diistilahkan oleh Simuh sebagai *monisme-panteisme*.[104]

Orientasi keberislaman ini lambat laun berubah seiring arus reformasi Islam yang semakin kuat di Nusantara, yang menurut pengamatan Azyumardi Azra dimualai sejak abad ke- 17. Abad ke-17 ini menjadi titik penting bagaimana keberislaman yang *sufisme-heterodoks* mulai dikritisi oleh Islam yang bercorak *neo-sufisme*.[105] Perubahan orientasi ini terus berlanjut dan mendapat momentumnya di abad ke-19, tatkala gelombang reformasi Islam semakin kuat, terutama pasca berakhirnya perang Jawa (1925-1930).

Menurut Ricklef, sebagaimana dikutip Irfan Afifi, Jawa pasca kekalahan perang Diponegoro pada abad ke-19, memperlihatkan polarisasi penduduknya ke dalam tiga kelompok. *Pertama*, para priyayi dari mulai *regenten* (bupati) hingga pejabat desa menjadi alat birokrasi yang ampuh untuk menerapkan eksploitasi sistem Tanam Paksa, yang dengan sistem ini para bangasawan pribumi mendapat keuntungan ekonomis dari prosentasi hasil tanam, dan belakangan membentuk kelas khusus yang disebut *priyayi*.

---

[103] Wawancara dengan Sugeng Priyadi pada 20 Juni 2021.

[104] Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam Ke Mistik Jawa* (Jakarta: KPG, 2019), hlm. 14.

[105] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2013).

Kelas yang berjarak dengan rakyat. Kedua, masyarakat mayoritas petani yang menjadi objek eksploitasi dalam penyelenggaraan sistem Tanam Paksa yang mengantarkan mereka pada kemelaratan dan di kemudian hari terkategorikan sebagai *abangan*. Ketiga, para pedagang Islam dan haji 9 (kelas menengah), terutama di daerah pantai, yang sebenarnya relatif terbebas dari sistem ini, tetapi terlibat secara ekonomi juga politis. Kelompok ketiga ini diasosiasikan sebagai *putihan.*[106]

Dalam perkembangannya kelompok kedua terjepit oleh dua kelompok lainnya, kelompok pertama dan ketiga. Kelompok pertama (priyayi) mulai semakin tegas menanggalkan keislaman dan merujuk pada budaya Jawa masa Hindu-Buda, sedangkan kelompok ketiga semakin gencar mendesakkan ortodoksi Islam sebagai pengaruh gelombang Timur Tengah. Akhirnya di paruh kedua abad ke-19, meledaklah gerakan-gerakan pemberontakan di Jawa yang dilakukan oleh kelompok kedua ini,[107] yang oleh Afifi disebutnya sebagai mewakili Islam Jawa. Di wilayah Banyumas sendiri pemberontakan semacam ini terjadi pada tahun 1870 yang diinisiasi oleh Akhmad Ngisa. Dalam

---

[106] Afifi, *Saya, Jawa, dan Islam*, hlm. 178.

[107] Kajian serius tentang pemberontakan di Jawa abad ke-19, lihat Sartono Kartodirjo, *Protest Movements in Rural Java: A Study of Agrarian Unrest in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (London: Oxford University, 1973).

gerakannya ini Akhmad Ngisa memproklamirkan dirinya sebagai *Ratu Adil* dan akan mengusir Belanda dengan bekal *piwulang* tarekah Akmaliyah.[108]

Gelombang ortodoksi Islam semakin gencar seiring terbukanya terusan Suez pada 1869. Gelombang ini pelan tapi pasti menyumbang kerenggangan sebagian pesantren dari pengajaran tasawuf tingkat lanjut yang menjadi penyangga pandangan dunia Islam Jawa dan akhirnya menjadikan sebagaian pesantren terbonsai dan terkurung dalam kecakapan teknis bahasa Arab maupun paradigma fikih dengan tambahan tasawwuf akhlaqi seperlunya, yang pelan-pelan menjauh dari akar kejawaan lama.[109] Sebagaimana terlihat dalam pesantren dewasa ini.

E. Unsur dan Jenis Budaya Penginyongan

Stuart Hall[110] menjelaskan dalam melihat budaya yang menjadi penanda atau identitas sedikitnya dapat dilihat dari dua perspektif. Pertama, identitas budaya sebagai sebuah wujud *(identity as being)*, dan kedua identitas budaya sebagai proses menjadi *(identity as becoming)*. Sudut pandang yang pertama, memosisikan identitas budaya sebagai suatu kesatuan yang dimiliki

[108] Afifi, *Saya, Jawa, dan Islam*, hlm. 180.
[109] Afifi, hlm. 180.
[110] Hall, Op.cit, 1990.

bersama dan berada dalam diri banyak orang yang memiliki kesamaan sejarah dan kode-kode budaya yang membentuk sekelompok orang menjadi "satu". Sudut pandang kedua memosisikan identitas budaya sebagai proses menjadi, artinya identitas budaya bukan hanya sesuatu yang telah dimiliki tetapi identitas merupakan proses meneguhkan jati diri dan karakteristik turunan yang dibawa oleh sejarah menjadi identitas baru sehingga bisa dikatakan identitas budaya selalu mengalami perubahan mengikuti dominasi pengaruh kebudayaan baik dari dalam maupun dari luar pengampu kebudayaan tersebut.

Kebudayaan sendiri mempunyai ranah yang begitu luas dan kompleks, dengan luasnya tersebut Koentjaraningrat[111] merumuskan tujuh unsur kebudayaan yang bersifat universal antara lain adalah 1) Sistem religi dan upacara keagamaan; 2) Sistem dan organisasi kemasyarakatan; 3) Sistem pengetahuan; 4) Bahasa; 5) Kesenian; 6) Sistem mata pencaharian hidup; 7) Sistem teknologi dan peralatan. Pada penelitian ini dengan keterbatasan waktu, tentu tidak bisa menjangkau seluruh unsur tersebut secara mendalam.

Sedikit budaya Penginyongan telah dibahas pada sub bab sebelumnya, meskipun unsurnya cenderung banyak

[111] Koentjaraningrat, Op.cit, 1975, hal 12.

pada sub bab ini akan lebih memfokuskan pada aneka ragam kesenian yang terdapat di wilayah budaya Penginyongan. Kesenian-kesenian yang dijelaskan merupakan kesenian yang cenderung hampir punah atau sekarang sangat sedikit dikenal dan ditampilkan. Misalnya saja kesenian *rinding*, rinding sendiri adalah alat musik yang terbutat dari bambu dengan panjang ± 20 cm dan tebal 2 mm, di tengah belahan bambu diberikan tali untuk menarik dan di sisi lainnya sebagai pegangan. Cara memainkan alat musik ini pun cukup unik, rinding diletakkan di bibir dan mulut agak merenggang, suara dari dalam leher kemudian dikeluarkan, jarum yang ada di tengah akan bergetar, jarum ini yang menimbulkan bunyi. Rinding ini juga terdapat pada masyarakat Sunda yang disebut *karinding* dan pada masyarakat Yogyakarta terutama di Gunung Kidul dengan nama *rinding gumbeng*.

Kesenian berikutnya adalah *calung*, *calung* Banyumasan terdiri dari gambang barung, gambang penerus, dhendhem, kenong, dan *gong sebul* (gong tiup, bunyinya mirip gong tetapi dimainkan dengan cara ditiup. Calung Banyumasan merupakan seperangkat alat musik yang terbuat dari bambu wulung atau bambu hitam. Nama *calung* merupakan akronim dari *carang pring wulung*, yang mempunyai arti pucuk bambu wulung, calung juga bisa disebut sebagai *pring dipracal melung-melung* yaitu bambu

diraut bersuara nyaring. *Calung* Banyumasan biasanya digunakan untuk mengiringi tarian Lengger, sebuah kesenian tarian khas Banyumasan.

Kesenian yang tidak kalah menarik adalah *sintren*. Sintren merupakan sebuah bentuk kesenian pertunjukan rakyat di wilayah Jawa Tengah bagian barat seperti Banyumas, Cilacap, hingga Brebes dan Jawa Barat bagian Timur seperti Cirebon dan Ciamis. Pada masa lalu, pertunjukan sintren biasanya ditampilkan pada malam hari saat bulan purnama di musim kemarau. Sebelum ada listrik seperti sekarang ini alat penerangannya adalah *lampu ting* (lentera) dan obor bambu. Pertunjukan digelar di atas tanah bertikar *mendhong* (batang rumput rawa), dikelilingi lima buah obor bambu setinggi satu setengah meter yang ditancapkan di atas tanah. Di tengah arena pertunjukan, dipasang sebuah kurungan ayam jago yang terbuat dari bambu. Lokasi penontonnya disiapkan untuk mengitari arena pertunjukan. Goyangan nyala obor yang tertiup angin menjadikan cahaya di arena pentas itu terlihat berbinar-binar, bergelombang, berubah-ubah arah sesuai arah angin. Lentera-lentera dipasang mengelilingi halaman untuk menerangi tempat duduk penonton yang l*esehan*.

Dalam acara pengantin khas Banyumasan juga terdapat tradisi *begalan*. Kata *begal* berarti perampok atau perampas paksa di tengah perjalanan seseorang. Mbegal

atau begalan berarti menirukan seseorang, di wilayah Penginyongan kesenian begalan dikenal sebagai seni pentas arena dengan misi memberikan nasihat perkawinan bagi mempelai. Seni *begalan* ini pada awalnya digelar menjelang pelaksanaan prosesi akad nikah, tetapi kemudia bergeser dan digelar seusai prosesi akad nikah yaitu pada awal prosesi adat *panggih*, seusai acara *pidak endog* (injak telur) saat memasuki ruang singgasana temantin. Dengan pergeseran prosesi pernikahan dengan model resepsi pernikahan berdiri, seni begalan pun kemudian digelar pada saat mempelai akan memasuki ruang resepsi di awal perjalanannya menuju pelaminan.

F. Ekspresi Penginyongan

Menurut Priyadi[112] cablaka menjadi pusat atau inti model karakter *wong* Banyumasan, kata *cablaka* bersinonim denga *blakasuta* (blak-blakan, tanpa tedeng aling-aling) dan *thokmelong*. Ketiganya mengandung arti terus terang, tidak ada yang ditutup-tutupi atau apa adanya. Cablaka jamak ditandai dengan tindak wicara yang *cowag* (bersuara keras), *mbloak* (bergaya serius tapi jenaka), *dablongan* (seenaknya sendiri), *mbanyol* atau *ndagel* (melucu atau bertingkah konyol). Sikap mbanyol ini

[112] Priyadi, Sugeng, "Cablaka Sebagai Inti Model Karakter Manusia Banyumas," *Jurnal Humaniora, (1)*: 120-129.

ditandai dengan perilaku *pejorangan* (jahil), *semblothongan* (saru untuk melucu), *glawean* (bercanda), dan *ngomong brecuh* (saru atau vulgar). *Cablaka* merupakan sikap dengan kondisi lahir batin yang terbuka terhadap pertimbangan matang dari apa yang diucapkannya secara spontan dengan bahasa yang lugas, tanpa *tedeng aling-aling*. *Cablaka* sendiri membentuk pola hubungan antar sesama wong Banyumas yang egaliter.

Wong Banyumasan ketika berbicara cenderung *cowag* (berbicara lepas dengan nada lugas). Cowag ini menunjukkan bahwa tak ada yang perlu disembunyikan di hati atau dibisik-bisikkan agar orang lain tidak mendengarnya sehingga terkesan lugas. Lugas bisa dimaknai sebagai lugu dan tegas, sifat ini berarti bersahaja, apa adanya, jujur, dan sederhana, namun juga tegas, tidak suka berbicara di belakang. Dalam watak cowag yang spontan tersebut menunjukkan sifat watak yang bebas berpendapat, terbuka, kocak, santai, demokratis, ekspresif, dan komunikatif sebagai bentuk bawaan.

Pada dasarnya wong Banyumasan (Penginyongan) mempunyai gaya yang terbuka dalam mengekspresikan apa yang dipikirkan baik itu secara tindakan maupun perkataan. Hal ini tentu menjadi karakter tersendiri bagi Wong Banyumas, karakter ini akan begitu nampak dan kuat ketika bersinggungan dengan budaya dari luar Penginyongan.

Misalnya saja ketika berinteraksi dengan budaya wong Yogyakarta maka gaya yang demikian sering ditafsirkan negatif seperti tidak punya unggah-ungguh. Padahal sikap keterbukaan ini merupakan implementasi dari pola berfikir masyarakat Penginyongan dalam menjaga hubungan baik dengan sesama anggota komunitas di budaya Penginyongan. Keterbukaan bukan malah membuat perpecahan tetapi semakin mengeratkan hubungan pada setiap individu. Dengan sifat terbuka, setiap anggota mempunyai rasa percaya tidak ada yang ditutup-tutupi pada setiap anggota sehinga menumbuhkan rasa persatuan yang semakin erat.

BAB IV
STUDI ISLAM AKOMODATIF BUDAYA LOKAL

A. Masyarakat Budaya dalam Disrupsi Sosial

Revoluasi industri mempengaruhi pola interaksi dan struktur masyarakat. Seperti kita ketahui dalam perspektif klasik, struktur masyarakat dapat diklasifikasi dalam 2 (dua) kategori, yaitu struktur mekanik dan organik. Pada masyarakat dengan struktur mekanik, hubungan antarindividu bersifat patron-klien. Patron merupakan individu yang diposisikan sebagai pusat nilai yang dijadikan sandaran oleh masyarakat awam sebagai klien. Perubahan terjadi mengikuti patron. Artinya konstruksi klien ditentukan dan mengikuti pola yang terjadi pada patron. Posisi patron mendominasi eksistensi klien.

Sebaliknya struktur sosial organik mendasarkan hubungan antarunsur sosial yang ada dalam masyarakat secara fungsional. Hubungan antarindividu bersifat saling tergantung sebagai implikasi dari pembagian kerja yang semakin terspesialisasi. Seorang individu meniscayakan berhubungan dengan individu lain untuk memenuhi kebutuhan dirinya yang berkembang kompleks. Tanpa berhubungan dengan individu lain maka seseorang akan mengalami keterbatasan yang sangat mendasar. Hubungan

sosial ini bersifat sistemik di mana satu individu berpengaruh terhadap individu yang lain. Perubahan pada salah satu individu juga berpengaruh signifikan kepada yang lain. Sifat hubungan sosialnya adalah saling bergantung, fungsional, dan kausalitas.[113]

Pola komunikasi di atas, tentunya mengalami perubahan di era revolusi industri 4.0 atau dikenal juga dengan era disrupsi. Di era ini pola komunikasi menemukan media baru dengan menyandarkan kepada jaringan internet. Massifnya penggunaan internet oleh masyarakat merubah struktur dasarnya. Jelasnya, interaksi sosial tidak selalu berlangsung secara fisik dan berdampak terhadap hilangnya batas-batas antarindividu. Komunalitas atau hubungan yang didasarkan atas kesamaan ruang dan waktu teratasi dengan jangkauan teknologi informasi. Seseorang tidak selalu bertemu secara fisik untuk memperoleh kebutuhan-kebutuhan dasarnya.

Pada masyarakat yang terkoneksi internet, akuntabilitas dan validitas tidak menjadi pertimbangan utama. Hal ini karena mereka menyadari bahwa pengetahuan atau informasi lainnya bersifat fluktuatif yang bisa mengalami perubahan dalam waktu yang sangat singkat. Salah-benar atau baik-buruk kemudian kehilangan

---

[113] Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (Penerjemah MZ Lawang), (Jakarta: Gramedia, 1988), hlm. 72.

relevansinya mengingat keduanya bisa bertukar atau tidak bertahan lama. Berpegang atau meyakini salah satunya secara ideologis bukan merupakan hal strategis bagi seseorang yang berubah secara cepat.

Dalam konteks kebudayaan masyarakat yang telah terhubung oleh internet dan kemudian melahirkan generasi digital, memiliki jangkauan informasi dan komunikasi yang luas dan melampaui batas-batas teritorial negara. Konsekuensi logisnya adalah lalu lintas budaya antarwilayah di dunia berjalan dengan lancar tanpa hambatan berarti. Di titik ini lah batas-batas kedaulatan negara tidak relevan lagi untuk membendung budaya negara lain yang infiltrasi ke wilayahnya, meskipun dalam realitasnya kebudayaan yang datang memiliki perbedaan yang mencolok dengan budaya tempatan (lokal) yang ada.[114]

Era disrupsi memberikan peluang yang semakin lebar untuk melakukan dialog dan interaksi budaya antar wilayah. Nilai-nilai baik yang terkandung dalam satu budaya bisa diakomodir untuk memperkaya budaya lainnya. Tidak hanya itu, upaya promosi dan sosialisasi lebih luas budaya tempatan yang ada menjadi terbuka lebar, melalui visualisasi gambar atau video yang bisa disebar dalam berbagai *platform* media sosial yang ada.

---

[114] A Safril Mubah, “Strategi Meningkatkan Daya Tahan Budaya Lokal dalam Menghadapi Arus Globalisasi,” n.d., hlm. 304-5.

Peluang-peluang kebudayaan di atas bukan satu sisi saja yang menyertai era disrupsi. Di sisi lain ia juga melahirkan tantangan bagi budaya lokal yang telah berurat akar di wilayah tertentu. Budaya lokal dihadapkan pada persaingan dengan budaya asing untuk menjadi budaya yang dianut masyarakat demi menjaga eksistensinya. Daya tahan budaya lokal sedang diuji dalam menghadapi penetrasi budaya asing yang mengglobal itu. Apalagi jika budaya asing itu menawarkan sifatnya yang simpel, instan dan kekinian, maka bisa dipastikan akan menggeser-untuk tidak mengatakan melenyapkan- budaya tempatan yang telah lama ada. Dampak lebih lanjut dari penetrasi budaya asing adalah memunculkan sikap *mimicry*, yaitu satu kondisi dimana seseorang berusaha memastikan bahwa budaya asing (impor) yang diidealisasi tidak lagi berada di luar dirinya, tetapi telah menyatu dalam identitas kebudayaannya.[115] Di tahap ini proses globalisasi budaya menemukan bentuk awalnya.

Arus globalisasi di era disrupsi ini menjadi keniscayaan yang tak mungkin dihindari, bahkan menemukan arusnya yang kencang daripada periode sebelumnya. Dengan jejaring internet yang semakin mapan,

[115] Teuku Kemal Fasya, "Budaya Lokal di Era Disrupsi dan Ketahanan Nasional : Sebuah Tantangan Bagi Antropologi Pendidikan" 1 (2020): hlm. 38.

maka budaya trend dalam satu wilayah kemudian dapat dipopulerkan dan diterima hingga tarap dunia atau global, yang kemudian dikenal dengan istilah *global pop culture*. Globalisasi mengarah kepada homogenitas kultural. Jika daya tarik homogenitasnya lebih kuat, maka budaya lokal akan terseret ke dalam arus globalisasi. Ini lah ancaman yang nyata bagi kesinabungan, eksistensi dan kehilangan identitas.[116] Oleh karena itu, diperlukan strategi untuk menyikapi gelombang perubahan ini, khususnya untuk mempertahankan eksistensi kebudayaan yang telah lama berurat akar dan menjadi sumber nilai dan identitas masyarakat.

B. Masyarakat Komunikasi dan Internet

Kehadiran dan kemajuan teknologi informasi yang kemudian tidak bisa dilepaskan dari kehidupan manusia sekarang ini membuat beberapa tatanan dalam masyarakat berubah meyesuaikan arus perkembangan teknologi tersebut. Pada bab sebelumnya telah dibahas bahwa kemajuan teknologi membuat kehidupan sosial cenderung berlangsung secara cepat. Arus informasi cenderung cepat

[116] Naomi Diah Budi Setyaningrum, “Budaya Lokal di Era Global,” *Ekspresi Seni* 20, no. 2 (November 1, 2018): hlm. 103, https://doi.org/10.26887/ekse.v20i2.392.

di dunia digital, hal ini dikarenakan sekat-sekat di duni digital cenderung kabur.

Pada sisi lain, dunia digital merupakan tatanan sosial baru. Sebelumnya di dunia sosial yang lama nilai, dan norma diatur sebegitu rupa melalui proses dialektis yang panjang. Proses yang demikian membuat tatanan nilai dan norma dalam dunia sosial lama cenderung langgeng dan terus dihidupi oleh komunitas pengampunya. Nilai dan norma tersebut dilestarikan sebagai upaya suatu komunitas dalam menjaga kestabilan kehidupan sosial. Nilai dan norma pun dinilai sebagai nilai yang paling ideal bagi kehidupan kelompok komunitas pengampunya.

Berbeda dengan kehidupan sosial di dunia “nyata”, dunia digital merupakan dunia baru tanpa sekat di mana setiap individu hingga kelompok dapat saling berinteraksi tanpa sekat atau batas jelas yang membatasi. Hal ini tentu saja mempunyai dampak positif dan negatif, pada sisi positif masyarakat semakin terbuka dan mempunyai akses yang mudah dalam memperoleh informasi dari berbagai belahan dunia dan berbagai kelompok komunitas. Teknologi dan informasi ini juga menjadi jalan yang terbuka untuk mengenalkan identitas budaya yang dimiliki oleh setiap kelompok masyarakat dari berbagai daerah. Di sisi lain, dunia digital merupakan dunia baru yang tidak mempunyai tata nilai dan norma yang jelas. Hal ini kemudian

menimbulkan berbagai perilaku dan pemikiran di luar batas toleransi nilai dan norma pada dunia nyata.

Masyarakat dengan keterbukaan komunikasi dan informasi tanpa adanya tatanan nilai norma yang disepakati bersama membuat beberapa individu mengekspresikan berbagai tindakan yang mungkin tidak bisa diaktualisasikan pada dunia nyata di mana nilai dan norma sudah mapan dilestarikan pengampu kebudayaannya. Tidak sedikit kemudian sering kita temui ujaran-ujaran kebencian dari provokasi dari beberapa oknum yang tidak bertanggung jawab. Penggunaan media tenologi dan informasi yang tidak semestinya akan menciptakan kondisi masyarakat yang terpecah belah. Tapi dengan pemanfaatan yang baik masyarakat bisa menciptakan media baru untuk membangun eksistensi identitas budaya maupun kelompok masyarakat.

Pada tataran budaya Penginyongan, pada era masyarakat komunikasi dan internet usaha-usaha dari berbagai pelaku seni adalah mendigitalisasi kesenian-kesenian dari wilayah Penginyongan. Misal saja adanya penampilan wayang secara virtual[117] di satu sisi keterbatasan ruang lingkup malah bisa dikesampingkan melalui pertunjukan secara virtual. Menggunakan media

[117] Wawancara dengan Pak. Sungging, 5 Juli 2021

internet penduduk dari berbagai daerah bisa dengan mengakses pertunjukan wayang tersebut tanpa harus datang ke tempat pertunjukan. Langkah yang kemudian harus dilakukan adalah pengenalan, promosi media digital yang memuat kesenian Penginyongan ke khalayak yang lebih luas. Ini juga menjadi tugas tersendiri bagi lembaga pemerintahan maupun pendidikan khususnya pendidikan negeri dalam membuat media pengenalan budaya Penginyongan.

Tidak hanya kesenian, karya sastra yang berhubungan dengan budaya Penginyongan juga perlu mendapat perhatian. Salah satu sastrawan dan budayawan Banyumas Pak Ahmad Tohari menuturkan bahwa digitalisasi buku menjadi penting agar karya sastra bisa dengan mudah diakses. Kemudahan akses tersebut yang bukan membuat kebudayaan Penginyongan terdegradasi tetapi malah menjadi salah satu tindakan pelestarian kebudayaan itu sendiri. digitalisasi ini juga dimaksud agar generasi yang lebih muda bisa mengakses berbagai informasi, karya sastra, hingga kesenian dengan mudah.

C. Islam dan Studi Islam

Islam: antara Normativitas dan Historisitas

Islam merupakan agama wahyu yang datang dari Dzat Yang Transenden.[118] al-Qur'an sebagai wahyu dalam agama Islam diturukan kepada Nabi Muhammad dan diteruskan kepada umatnya sebagai pedoman hidup. Risalahnya bukan sekedar berisi aturan-aturan hidup semata, tetapi juga mencakup metode bagaimana menata dan mengorganisasi kehidupan.[119] Oleh karenanya, ajaran Islam (Al-Qur'an) secara autentik adalah *divine* dan bersifat transenden, tetapi bertujuan memberi kemaslahatan seluruh makhluk sebagai sasaranya di sepanjang zaman.

Melihat penjelasan di atas, maka secara normatif Islam merupakan doktrin keagamaan yang bersifat sakral dan universal. Kebenaran ajarannya ini mampu melintasi ruang dan waktu. Dengan demikian, pada tataran ini Islam merupakan ajaran yang bersifat tunggal. Ketunggalan Islam itu mewujud dalam Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Implikasi dari pemahaman ini menegaskan bahwa Islam tetap satu

---

[118] Transenden diambil dari kata transcend yang kata kedua ini dipinjam dari bahasa Latin, transcendere bermakna memanjat di/ke atas. Dari semua arti yang disebutkan dalam Webster's New International Dictionary setidaknya ada 3 arti yang pas untuk konteks ini, yaitu abstrak, metafisis dan melampaui. Selengkapnya lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), hlm. 34.

[119] Ali Sodiqin, *Antropologi al-quran: model dialektika wahyu & budaya* (Yogyakarta: Ar-ruzz Media, 2008), hlm. 201.

dan tidak terkena distorsi, sekalipun dalam realitas sejarahnya, Islam telah tersebar ke berbagai wilayah dan merentang dalam rentetan peristiwa dan masa. Sifat al-Qur'an yang autentik menghendaki keajegan. Sementara itu, kehidupan umat manusia selalu mengalami dinamisasi dan perubahan. Oleh karenanya, Islam harus mampu mengakomodir setiap perubahan yang terjadi, agar ia tidak kehilangan fungsi utamanya, yaitu sebagai pedoman bagi kehidupan manusia.

Ketika Islam yang normatif dipahami, dialami dan dijalankan para pemeluknya, maka ia berada pada ruang yang berbeda dengan ruang yang pertama. Di tataran ini Islam memasuki ranah empirik dan historis manusia. Di wilayah ini kebenaran Islam tidak lagi absolut, sakral dan universal, sebagaimana di wilayah normatif, tetapi berubah menjadi Islam yang bersifat temporer, terbatas dalam ruang dan waktu serta profan. Implikasinya, Islam menjadi bersifat dinamis, relatif dan plural di ranah ini. Kenapa demikian? Hal ini terjadi karena teks al-Qur'an yang diyakini seakan-akan sebagai penjelmaan dan kehadiran Tuhan, kini harus masuk dalam wilayah sejarah, sehingga normatifitas Islam terkena batasan-batasan kultural yang berlaku pada dunia manusia.

Guna mempertegas penjelasan, maka kita tarik sedikit ke belakang dalam sejarah awal Islam. Pada periode

awal pembumian al-Qur'an ketika Nabi Muhammad masih menjadi penafsir otoritatif yang tunggal, maka hegemonitas makna terhadap al-Qur'an masih relatif dapat dipertahankan. Namun, seiring berjalannya waktu, ketika Islam telah mengalami perluasan secara geografis dalam rentang zaman, maka manifestasi Islam menjadi semakin beragam dan heterogen- untuk tidak mengatakan berbeda-beda. Di saat terkhir inilah Islam memasuki ranah historis.[120]

Islam dalam ranah historis memang tidak selalu tunggal, ia selalu dinamis dan akan selalu ada paradigma baru yang mengadaptasi dimensi ruang dan waktu serta lokalitas seiring berjalannya sejarah. Pemahaman keberagamaan dalam historisitas Islam berkembang terus tanpa henti. Hal itu terjadi karena setiap ruang dan waktu menghasilkan wacana, warna gerak dan pembaruan tersendiri yang akan mengkritisi pemahaman sebelumnya sambil menelorkan teori baru.[121] Oleh karenanya di wilayah ini Islam memliki banyak wajah (*multifaces*). Keberagaman wajah Islam ini tersebar banyak dalam sejarah agama ini.[122]

---

[120]Nasitotul Janah, "Pendekatan Normativitas dan Historisitas serta Implikasinya dalam Perkembangan Pemikiran Islam," *Cakrawala: Jurnal Studi Islam* 13, no. 2 (December 28, 2018): hlm. 104, https://doi.org/10.31603/cakrawala.v13i2.2331.

[121] Janah, hlm. 105.

[122] Ismail Ismail, "Historisitas dan Normativitas Hubungan antara Agama," *Tsaqofah dan Tarikh: Jurnal Kebudayaan dan Sejarah Islam* 2,

Sepanjang sejarah Islam kita telah melihat bagaimana historisitas Islam ini berjalan dinamis. Hal itu dibuktikan dengan lahirnya madzhab-madzhab fikih, seperti madhab Hanafiah, Malikiyah, Syafiiyah, dan Hanabila, dengan metode penggalian hukumnya (manhaj istinbath) yang berbeda antar satu dengan yang lainnya, atau mazhab nahwu di Basrah dan Kufah, dan mzdhab disiplin ilmu lainnya. Keberagaman pemahaman terhadap Islam ini terjadi sebagai proses dialektika antara teks yang sakral, konteks dan rasionalitas manusia yang profan posisi diametral antara teks dan konteks itulah yang selalu memunculkan ketegangan kreatif antara gerakan pemaham normatif di satu sisi dengan gerakan pemahaman historis-liberal di sisi lain. Imbas pendekatan ini sangat kuat dalam pemahaman teologi, hukum, pemikiran politik dan disiplin ilmu lainnya.[123]

Dalam perkembangannya, tidak semua yang memasuki ranah historisitas itu dianggap historis yang bersifat profan dan temporal, namun ia dianggap sakral, universal karena dianggap sebagai derivasi yang normatif, yang oleh karenanya dianggap juga sebagai yang normatif. Titik pangkal ini lah yang kemudian menjadi tarik ulur dari

no. 2 (December 25, 2017): hlm. 134, https://doi.org/10.29300/ttjksi.v2i2.712.

[123] Janah, "Pendekatan Normativitas dan Historisitas serta Implikasinya dalam Perkembangan Pemikiran Islam," hlm. 106.

dua kecenderungan berpikir di dunia Islam, yang akan dibahas di bagian berikutnya.

Menurut Amin Abdullah pendekatan dan pemahaman terhadap fenomena keberagamaan yang bercorak teologis-normatif-tekstual dan kritis historis selamanya mengalami tarik ulur hubungan, baik yang bersifat konstruktif maupun destruktif. Kelompok normatif-tektual sering kali memandang kelompok historis-kontekstual sebagai kelompok yang memiliki pemahaman agama reduksionis, sedang kelompok kontekstual mengklaim pendekatan normatif itu "menuhankan" teks yang tertulis dengan mengabaikan latar belakang teks keagamaan yang bersifat kultural psikologis maupun sosiologis. Oleh karena itu problem paling serius umat Islam adalah bagaimana mengaitkan nilai-nilai normtifitas yang fundamental-absolut dengan historisitas dan konteks kesejarahan kehidupan manusia yang selalu mengalami perubahan peradaban.[124]

Dua Kecenderunga Pemikiran Islam

Berkait kelindan dengan dua pendekatan normatif dan historis dalam kajian Islam di atas, maka muncul trend pemikiran yang berbeda dalam memandang tradisi pemikiran dalam Islam. Amin Abdullah menjelaskan

[124] Janah, hlm. 106.

setidaknya ada dua kecenderungan pemikiran dalam Islam. Pertama adalah trend pemikiran yang melandasi kerja pikirnya dalam usaha melestarikan tradisi Islam yang telah dibangun pemikir-pemikir sebelumnya. Tidak hanya itu, karya-karya pemikiran mereka juga digunakan untuk memfilter dan membendung aspek negatif dari gerak pembangunan dan modernisasi dalam segala bidang. Menurut kelompok ini mempertanyakan tradisi keilmuan berarti meragukan atau bahkan mengingkari wujud tradisi.[125] Kuntowijoyo menyebut trend pemikiran ini sebagai model *dekodifikasi* (penjabaran).[126]

Kelompok pertama memandang bahwa disiplin keilmuan Islam yang telah dibangung oleh para ulama terdahulu dalam berbagai bidangnya, seperti ilmu kalam, fikih, tasawuf dan sebagainya merupakan bentuk bangunan yang "paten", yang tidak bisa diganggu gugat, cukup diwarisi dan tanpa harus mengkiritisi. Hal itu dilakukan supaya Islam tetap pada dasarnya (konsisten). Namun dibalik nilai positif di atas, pemikiran ini pun memunculkan dampak negatif.

Dua dampak negatif dari kecenderungan di atas. *Pertama*, munculnya gejala perkembangan ke dalam dari

---

[125] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Cet. 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 293-294.

[126] *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 6.

suatu ilmu sehingga menjadi ilmu yang semakin renik. Hal ini terjadi karena tolak ukur kesempurnaan dalam pengembangan disiplin keislaman hanya sampai pada pemberian komentar (*syarh*) atas karya keislaman sebelumnya yang dikategorikan sebagai yang *mu'tabar*, bukan dengan cara pengembangan keilmuan baru. Konsekuensinya, orang tidak berani berfikir independen dan lepas dari bayang-bayang otoritas. Dampak negatif inilah yang dinami sebagai involusi. Dampak pertama ini juga dikeluhkan oleh Fazlur Rahman, sebagaimana terlihat jelas dari kutipan berikut, *"dengan kebiasaan menulis komentar demi komentar itu sendiri dan kemerosotan yang tetap dari pemikiran yang asli, dunia Islam menyaksikan munculnya sejenis cendekiawan yang benar-benar ensiklopedis dalam lingkup pengetahuannya, tapi hanya mengetahui sedikit sekali tentang hal-hal baru dalam bidang apapun juga"*.[127]

Kedua, setali dengan dampak pertama, memunculkan anggapan yang *overlapping* terhadap hal-hal yang sebenarnya bukan agama, dianggap agama.[128] Jika tumpang tindih antara mana ajaran agama yang asli dan mana kepentingan yang bersifat duniawi tak terurai secara

[127] Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tantangan Transformasi Intelektual* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1985), hlm. 44.
[128] *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 6-7.

jelas, maka berimplikasi pada terjadinya kemandekan berfikir, fanatism, dogmatism, tidak dialogis, truth claim, monopoli kebenaran, yang memiliki pengaruh besar dalam dinamika kehidupan sosial keagamaan secara umum.[129] Jika hal ini terjadi maka telah terjadi intelectal suicide (kejenuhan atau bunug diri intelektual) atau istilah lain proses *taqdis al-afkar al-diniyah* (pengkultusan terhadap pemikiran keagamaan).[130]

Merasa tidak puas dengan pemikiran pertama yang cenderung mengkultuskan tradisi pemikiran para sarjana sebelumnya, maka muncul trend pemikiran kedua, yaitu pemikiran kritis. Trend pemikiran kritis bermula dari pengaruh pemikiran kritis-filosofis terhadap segala bentuk pemikiran manusia, termasuk pemikiran keagamaan. Pemikiran ini memandang khazanah intelektual dan pemikiran Islam pada umumnya dapat dipertanyakan, diuji dan divalidasi relevansinya dengan konteks sosial-keagamaan generasi pembacanya. Alasannya, karena khazanah keilmuan agama Islam adalah produk sejarah yang berkembang pada penggalan sejarah tertentu, maka sudah barang tentu ia mewakili nuansa pemikiran yang berkembang pada saat tertentu pula.[131]

---

[129] Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi*, hlm. 304.
[130] Abdullah, hlm. 303.
[131] Abdullah, hlm. 298.

Bagi trend kedua ini pemikiran keagamaan yang terkodifikasi dalam karya-karya pemikir muslim era sebelumnya dilihat sebagai suatu gugus pemikiran yang tidak secara otomatis diterima apa adanya. Tradisi pemikiran tersebut dipandang sebagai hasil akumulasi pengalaman historis manusia biasa, yang selalu terikat oleh ruang dan waktu. Tanpa menampik semua hasil tradisi keislaman yang ada, pemikiran ini melihat bahwa tradisi tersebut dapat dikembangkan sedemikian rupa sesuai dengan perkembangan wilayah pengalaman manusia bergama itu sendiri. Mereka menyadari bahwa ada jarak yang cukup jauh antara muatan pengalaman manusia beragama abad sebelumnya dengan abad sekaranag, meskipun dipahami bahwa dalam aspek normativitasnnya bisa jadi tidak banyak berbeda. Etika sosial dan spiritual keagamaan Islam dilihatnya sebagai aspek yang bersifat inklusif-terbuka, bukan lagi aspek yang memiliki kerangka legal-formal dan cenderung eksklusif.[132]

Kendati demiakian, Islam historis inilah yang kemudian menjadi titik tolak dari pengembangan studi Islam dari kecenderungan pemikiran kritis ini. Islam histrosi tentunya berbeda dengan islam normatif, yang dalam pengembangannya akan terbebani oleh misi keagamaan yang bersifat memihak dan apologis. Oleh

[132] Abdullah, hlm. 301-2.

karena itu sisi historis Islam ini lah yang bisa dipadukan dan didekatai dengan teori-teori sosial dan humaniora.[133]

Seturut dengan penjelasan di atas, pemikiran kritis cenderung terbuka dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Ia mengakomodir perkembangan ilmu pengetahuan manusia dalam berbagai bidang (seperti ilmu alam, sosial, studi agama-agama, ruang angkasa, kedokteran dan sebagainya). Tidak sampai di situ saja, ia juga mencoba menarik manfaat daripadanya untuk mencari penyesuaian-penyesuaian yang diperlukan, khususnya untuk membangun sebuah tradisi keagamaan yang selalu terbarukan dan tanggap terhadap perubahan zaman (*shalih likulli zaman*).

Temuan-temuan ilmiah dalam ilmu alam dan sosial perlu dimanfaatkan seperlunya untuk menjelaskan kembali konsep-konsep keagamaan Islam yang terumuskan beberapa abad yang lalu. Dengan bantuan ilmu-ilmu alam dan sosial tersebut, para pemikir ilmu keislaman dapat secara jernih menguraikan mengapa pemikiran agama atau pemikiran teologi tertentu dapat mendominasi satu penggalan sejarah tertentu. Uraian-uraian agama dengan dengan pendekatan filosofis, linguistik, sosiologis,

[133] Faisar Ananda Arfa, Syafruddin Syam, and Muhammad Syukri Albani Nasution, *Metode Studi Islam: Jalan Tengah Memahami Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, n.d.), hlm. 15.

psikologis, antropologis perlu juga dikedepankan untuk menjelaskan perdebatan antara *"das sollen"* dan *"das sein".* Jika pendekatan ini dikesampingkan begitu saja, maka paling tidak akibat langsung yang dirasakan adalah keringnya rumusan bahasa yang diperlukan oleh ahli-ahli agama dalam menerangkan esensi kebenaran agama.[134]

Dalam sejarahnya pendekatan kritis ini lahir mengiringi perkembangan ilmu-ilmu sosial-humaniora di abad ke-19. Ilmu-ilmu sosial humaniora memberi seperangkat analisis untuk melihat Islam tidak semata dari teks yang terbukukan oleh pemikir-pemikir sebelumya, tetapi masuk ke ranah kehidupan sosialnya. Oleh karenanya pendekatan yang selama inii berlaku dirasa parsial dan tidak bisa memberikan gambaran seutuhnya tentang realitas Islam ini. Beberapa pemikir yang mengeluhkan hal ini, seperti Arkoun, Fazlur Rahman, Iqbal, dan yang lainnya. Arkoun, untuk sekedar menyebut contoh, menyatakan bahwa pemikiran Islam pada umumnya masih sangat diwarnai pemikiran klasik, seolah-olah tidak terpengaruh oleh perkembangan ilmu pengetahuan kontemporer.[135]

Kritik Arkoun, dan pemikir lainnya yang tidak kami sebutkan, tidak lepas dari sebuah keinginan kuat untuk mengembangkan studi Islam yang lebih relevan dengan

[134] Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi*, hlm. 301.
[135] Abdullah, hlm. 333.

perkembangan zaman. Studi Islam tidak boleh terkooptasi dalam kajian normatifnya semata, ia harus melihat wilayah praktis sosial (konteks). Oleh karenanya, hal itu bisa terwujud jika studi Islam bersentuhan dengan Ilmu-ilmu sosial, baik linguistik, antropologi, sosiologi, psikologi, sejarah dana berbagai cabangnya.[136]

D. Tantangan Studi Islam

Pada dasarnya ide pembaruan dalam studi Islam kontemporer terletak sejauh mana ilmu-ilmu tersebut mampu berinteraksi dan berdialog, untuk tidak menyebut mengadat dan mengadopt dengan perkembangan baru dalam dirkursus keislaman. Jika ilmu-ilmu itu tetap bertahan pada pola lama untuk menjaga orisinalitasnya, maka ide-ide segar yang disumbangkan oleh metodologi ilmu-ilmu baru tersebut akan tertolak dengan sendirinya. Sedang jika mereka apresiatif-kreatif menyeleksi dan mengawinkan metodologi keilmuan-keilmuan baru dengan ilmu keislaman maka pembaruan dalam studi Islam akan tampak dengan sendirinya.[137]

Terlepas dari perkembangan yang ada, realitasnya studi Islam dengan perkembangan metodologinya yang mutakhir, dalam banyak hal, belum menyentuh

[136] Abdullah, hlm. 338.
[137] Abdullah, hlm. 147.

problematika sosial yang berurat akar di masyarakat. Hal itu dibuktikan dengan kecanggihan metodologi yang dirancang, tidak berbanding lurus dengan rumusan hasilnya yang bisa mengentaskan kehidupan muslim yang berada dalam garis ketimpangan sosial, seperti kemiskinan, ketertindasan dan keterpinggiran. Seolah-olah ada jarak yang jauh antara metodologi studi yang semakin mapan dalam diskursus studi Islam dan realitas kehidupan muslim yang jauh dari kesejahteraan. Padahal Islam, sebagaimana Fazlur Rahman sebutkan, merupakan sumber yang bisa menjawab semua persoalan.[138]

Diperlukan upaya lebih untuk bisa menghadirkan studi Islam yang tidak hanya merumuskan teori dan metodologinya yang semakin canggih, tetapi juga hasil garapannya menyentuh permasalahan riil kehidupan umat muslim, sehingga ada gerak searah antara diskursus studi Islam yang dibangung dengan peningkatan kehidupan muslim. Terlebih, di era sekarang tatkala kehidupan berada dalam kultur globalisasi disebabkan laju perkembangan teknologi dan informasi yang begitu cepat. Tentunya hal ini membawa dampak yang luar biasa dalam kehidupan kita.

Di Indonesia sendiri dampak perkembangan teknologi dan informasi di atas muncul seperti masukanya

---

[138] Rahman, *Islam Dan Modernitas: Tantangan Transformasi Intelektual*, hlm. 2.

banyak tenaga kerja dari luar negeri, informasi begitu mudah diakses, tumbuhnya sektor jasa dan pariwisata dan lain sebagainya, yang mana jika tidak disikapi dengan baik, maka tantangan dan peluang di atas justru akan membawa dan menambah problematika sosial, seperti kemiskinan, pengangguran, dekadensi moral, konflik komunal dan sebagainya. Di sinilah studi Islam dituntut bisa menjadi solusi dari problematika kehidupan masyarakat muslim di tanah air. Hal itu bisa terwujud jika Islam dan studi Islam berinterak dengan variabel-variabel lain, seperti budaya. Budaya menjadi instrumen penting dalam memperkuat eksistensi studi Islam di era disrupsi ini, karena ia merupakan entitas yang memiliki daya tahan kuat sekaligus fluiditas yang tinggi. Melalui proses interaksi dengan budaya, maka Islam akan mampu mempertahankan eksistensi dan relevansinya bagi masyarakat.

E. Islam pada Masyarakat Budaya dan Disruptif

Ada tiga hal yang didiskusikan di bagian ini, yaitu Islam dan Budaya Lokal, Panginyongan sebagai budaya Islam populer dan Islam di Era Disrupsi. Ketiganya dijelaskan berurutan mengingat antara satu dan yang lainnya saling berkait kelindan untuk memberi gambaran tentang dinamika Islam di era revolusi industri. 4.0 ini.

Islam dan Budaya Lokal

Membincang Islam dan budaya lokal memang tidak pernah ada habisnya. Pertautan keduanya menarik banyak sarjana untuk menelitinya. Hal itu karena Islam berasal dari Tuhan yang bersifat absolut, sakral dan universal, sedangkan budaya berasal dari kreatifitas manusia yang memiliki sifat-sifat sebaliknya, yaitu profan, temporal dan terbatas dalam ruang dan waktu. Kendati memiliki sifat yang saling bertolak belakang, dalam realitasnya keduan hal itu menjalin dialektika, mengingat Islam diperuntukkan untuk manusia, di saat bersamaan manusia hidup dalam kungkungan sistem budaya yang melingkupinya. Oleh karenanya tarik ulur keduannya menjadi fenomena sosial yang menarik untuk dicermati.

Satu kasus yang disorot Irfan Afifi kiranya patut diketengahkan dalam diskusi ini. Dalam bukunya, *Saya, Jawa dan Islam* Irfan Afifi menyebut peristiwa penting yang mengernyitkan dahinya, yaitu peristiwa penyerbuan pagelaran Wayang di Sembung Wetan, Sukoharjo, Solo tahun 2010. Serbuan tersbut dilakukan oleh sekelompok Laskar Islam yang mengatasnamakan disi sebagai "pembela akidah". Sebagaimana disebutkan bahwa motif penyerangan mereka adalah anggapan bahwa wayang merupakan manifestasi dari pandangan Hindu, oleh

karenanya secara diametral ia bertentangan dengan "akidah" Islam.[139]

Peristiwa ini menarik untuk dicermati, karena bagiamanapun seperti diamini oleh Irfan Afifi, wayang dulunya memainkan perang penting dalam islamisasi di Jawa. Ia digunakan oleh para Wali untuk mengislamkan masyarakat Nusnatara, khususnya di Jawa, tetapi kenapa sekarang posisinya dihadap-hadapkan atau bahkan dipertentangkan dengan Islam. Bahkan kalau kita telisik dalam periode awal islam, bagaimana tradisi yang ada (Arab) digunakan sebagai instrumen dalam penurunan wahyu. Misalnya -sekedar menyebut contoh- pemilihan Muhammad sebagai utusan-Nya tidak lepas dari status sosial yang melekat padanya. Muhammad saat itu merupakan anggota suku Quraisy, suku yang menjadi patron bagi suku-suku lainnya. Apa yang dibawa dan disampaikan oleh Muhammad tentunya akan lebih didengar karena ketinggian dan kemuliaan suku serta kepribadiannya secara individu.[140]

Contoh lain yang bisa diajukan adalah penggunaan bahasa sebagai sarana dari transmisi wahyu yang diturunkan. Ini jelas menunjukkan bagaimana Islam dari

[139] Irfan Afifi, *Saya, Jawa, dan Islam*, Cetakan pertama (Yogyakarta: Tanda Baca, 2019), hlm. 150.

[140] Sodiqin, *Antropologi al-quran*, hlm. 213.

awal kelahirannya menggunakan budaya tempatan yang ada. Diturunkannya al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Arab, sebagai bahasa yang digunakan masyarakat ketika itu, menjadikan al-Qur'an lebih mudah diterima. Di sisi lain, al-Qur'an tidak mengabaikan tradisi yang berlaku dalam masyarakat Arab. Hal itu terbukti adanya perhatian khusus yang diberikan oleh ayat-ayatnya terhadap berbagai tradisi yang berjalan dan hidup di tengah masyarakat Arab dan secara bersamaan melakukan perubahan-perubahan di dalamnya.[141]

Peristiwa historis di atas, tentunya memantik kita untuk melihat ulang hubungan Islam dan budaya. Dalam rangka mencoba menjawab pertanyaan di atas, kita perlu menelisik keembali sejarah lahir dan persebaran Islam itu sendiri periode awal. Dengan melihat secara normatif dan historis berharap akan terlihat jelas bagaimana relasi Islam dan budaya itu berjalan.

Al-Qur'an diyakini sebagai sumber normatif Islam. Ia bukan produk budaya, karena ia diwahyukan oleh Allah kepada Nabi Muhammad secara *Qathiyyul wurud.* Konsekuensinya adalah semua isi kandungannya bersifat autentik dari Tuhan sebagai penciptanya. Namun demikian, al-Qur'an bukanlah anti budaya, karena ia diturunkan dengan menggunakan pendekatan budaya. Hal itu terbukti

---

[141] Sodiqin, hlm. 13.

dari sejarah penuruannya, saat mana Islam telah mengadopsi dan menggunakan instrumen-instrumen budaya dalam penyampaian wahyu-wahyunya.

Secara lebih jelas Ali Sodikin mengklasifikasi 3 respon al-Qur'an terhadap budaya lokal (baca: Arab). *Pertama*, *tahmil* (adoptive-complement). Respon ini menyatakan secara jelas penerimaan Al-Qur'an terhadap keberadaan suatu tradisi. Sikap ini ditandai dengan adanya ayat-ayat al-Qur'an yang menerima, bahkan mempertahankan tradisi yang sudah ada dan memperbarui aturannya. Apresiasi ini tercermin dalam ketentuan atau aturan yang bersifat umum dan tidak mengubah paradigma keberlakuannya. [142] Sikap ini bisa dikatakan juga sebagai respon afirmatif Islam terhadap budaya yang ada.[143] Termasuk dalam kategori ini adalah perihal perdagangan dan penghormatan bulan haram

Kedua, *tahrim* (*destructive*), yaitu respon Al-Qur'an yang menolak keberlakuan sebuah tradisi masyarakat. Ditandai dengan adanya ayat-ayat yang melarang tradisi. Tidak hanya itu saja, pelarangan juga diserati dengan disebutkannya ancamandi dalam ayat tersebut bagi mereka yang melakukannya.[144] Di sini terlihat bagaimana Islam

[142] Sodiqin, hlm. 117.

[143] Hendi Sugianto, "Dialektika Agama dan Budaya" 5, no. 2 (2019): hlm. 415.

[144] Sodiqin, *Antropologi al-quran*, hlm. 124.

bersifat konfrontatif dengan budaya lokal.[145] Termasuk dalam kategori ini adalah kebiasaan berjudi, minum *khamr*, praktik riba dan perbudakan.

Ketiga, taghyir (adoptive-reconstructive), yaitu penerimaan al-Qur'an terhadap tradisi yang disertai dengan perubahan sedemikian rupa, sehingga karakter dasarnya berubah. Al-Qur'an tetap menggunakan simbol-simbol atau pranata sosial yang ada, namun keberlakukannya disesuaikan dengan prinsip dasar ajaran Islam, sehingga karakter aslinya berubah. Al-Qur'an mentransformasikan nilai-nilainya ke dalam tradisi yang ada dengan cara menambah beberapa ketentuan dalam tradisi tersebut. Di antara tradisi yang termasuk dalam kategori adalah pakaian, aurat perempuan, lembaga perkawinan , anak angkat, hukum waris dan *qishash*.[146]

Mencermati realitas historis di atas, terlihat jelas bahwa Islam lebih akomodatif terhadap budaya lokal. Hal itu dibuktikan dengan adanya dua respon yang cenderung mengakui budaya lokal dari pada satu sikapnya yang menolak. Bahkan, di respon yang pertama Islam menerimanya secara total. Kenyataan ini tentunya memantik rasa kuriositas kita untuk memahami apa landasan di balik perbedaan respon di atas?, atau apa yang

[145] Sugianto, "Dialektika Agama dan Budaya," hlm. 415.
[146] Sodiqin, *Antropologi al-quran*, hlm. 127-128.

menjadi tolak ukur dari diterima dan ditolaknya sebuah budaya oleh Islam. Terkait pertanyaan ini, Ali Sodikin menjelaskan bahwa *worldview* ajaran Islam lah yang mendasari semua ketetapan baik dalam masalah ibadah maupun ubudiah, dan *worldview* ajaran Islam itu tak lain dan tak bukan adalah monoteisme atau tauhid.[147] Jadi diakomodir atau tidaknya suatu budaya terletak dari prinsip dasar atau "pusat organisasi" mengikuti peristilaha Kuntowijoyo,[148] yang terkandung di dalamnya, yang kemudian ditimbang dalam barometer tauhid.

Tauhid tidak hanya berkait tentang sikap hamba kepada Tuhannya, atau vertikal. Lebih dari itu, ia memiliki implikasi yang masuk ke kesadaran manusia dalam relasinya, baik sesama hamba Tuhan, atau sesama ciptaan Tuhan, atau horizontal. Derivasi dari wilayah yang disebutkan pertama (vertikal) kepada wilayah yang disebutkan kedua (horizontal) mewujud dalam ide egalitarian. Hal inilah yang mendasari pengakuan prinsip kesamaan derajat manusia. Hubungan antara sesama manusia harus dibangun atas dasar kesetaraan sosial.[149] Penjelaskan di atas memberi gambaran bagaimana tauhid sebagai keyakinan religius yang berakar pada pandangan

---

[147] Sodiqin, hlm. 163.

[148] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Cetekan 1 (Banteng: Penerbit Tiara Wacana, 2017), hlm. 338.

[149] Sodiqin, *Antropologi al-quran*, hlm. 164.

teosentris berkaitan erat dengan sikap kemanusiaan, atau humanisme. Gabungan keduanya, humanisme-teosentris, menjadi nilai inti (*core value*) dari ajaran Islam, termasuk budaya Islam.[150]

Ditetapkanya prinsip humanisme-teosentris sebagai barometer utama untuk menimbang budaya menjadi penting untuk disadari oleh setiap muslim. Hal itu terjadi karena ia menjadi *standing point* dari sikap yang akan dilahirkannya. Kesadaran ini perlu kiranya dipahami secara memadai, apalagi jika keberada dirinya di wilayah yang memiliki relitas keanekaragamaan budaya yang melimpah seperti di Indonesia, yang setiap wilayahnya memiliki budaya dan telah hidup sebelum kedatangan Islam. Sudah barang tentu memahami kerangka konseptual di atas menjadi keharusan bagi setiap muslim Indonesia, khususnya di Jawa dalam upayanya melihat atau bahkan mendialogkan antara Islam dan budaya lokal.

[150] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hlm. 252.

Melihat kebudayaan Islam di Jawa

Budaya tradisinoal Indonesia, khususnya Jawa, tidak lepas dari dua kategori umum, yaitu budaya kraton dan budaya populer,[151] atau budaya rakyat mengikuti peristilahan Ahmad Tohari.[152] Budaya kraton atau istana adalah budaya yang dilestarikan dan dikembangkan oleh kalangan istana, biasanya para *abdi-dalem* atau pegawai istana. Budaya kraton erat kaitannya dengan kepentingan raja. Biasanya bentuk-bentuk kebudayaan yang diciptakan berupa mitos dan sastra mistis. Jika mitos ditujukan untuk mengukuhkan kekuasaan raja dan loyalitas rakyat keadanya, maka sastra mistis ditujukan untuk memberikan pengetahuan tentang kosmologi. Dua produk budaya yang bersifat mitis dan mitos yang diciptakan oleh keraton di atas memiliki tujuan dan fungsi yang sama, yaitu untuk mempertahankan *status-quo* kerajaraan.[153]

Mitologi dan mistisisme kraton berisi cerita yang tidak logis bahkan naif. Ia dihadirkan dan dikonstruksikan sebagai upaya mengokohkan legitimasi kekuasaannya. Sebagai contoh adalah garis geneologis (silsilah) keturunan seorang raja yang dipertemukan sampai kepada dewa tertentu. Namun di saat bersamaan, raja yang memiliki garis

[151] Kuntowijoyo, hlm. 253.
[152] Wawancara dengan Ahmad Tohari pada 30 Juni 2021.
[153] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hlm. 254.

silsilah kepada dewa ini juga mengklaim memiliki garis keturunan para nabi. Di sinilah titik kenaifan itu. Terlepas dari kenyataan di atas, betapapun dalam kebudayaan kraton dominasi Hinduisme ataupun filsafat pra-Hindu terasa sangat kuat, tetapi pengaruh Islam dapat dirasakan cukup kuat pula. Satu hal yang perlu dicatat bahwa sikap penerimaan budaya kraton terhadap pengaruh-pengaruh tertentu dalam Islam dilakukan guna menjaga *status-quo* kekuasaannya dan dapat dielaborasi ke dalam konsep kosmologinya. Inilah sikap yang tampak dari karakteristik budaya kraton dalam berdialog dengan Islam.[154]

Berbeda dengan budaya kraton yang cenderung defensif terhadap Islam, budaya populer[155] cenderung akomodatif terhadap konsep-konsep dan simbol-simbol Islam, sehingga seringkali nampak bahwa Islam muncul sebagai sumber kebudayaan yang penting dalam kebudayaan populer di Indonesia. Penerimaan ini terlihat jelas dari banyakanya kosa kata bahasa Jawa yang terpengaruhi konsep-konsep Islam, seperti kata *wahyu, ilham* dan *wali*, yang kemudian menjadi istilah populer. Selain dalam peristilahan, pengaruh Islam juga terlihat cukup kuat di beberapa ritual budaya popopuler di Jawa,

[154] Kuntowijoyo, hlm. 254-255.

[155] Budaya populer dimaknai sebagai budaya yang dikembangkan oleh rakyat di luar kraton

seperti upacara "pengiwahan". Upacara "pengiwahan"- untuk sekedar menyebutkan contoh- merupakan upacara yang dimaksudkan agar manusia dapat menjadi "wiwoho", yaitu menjadi mulia. Kemuliaan ini dilambangkan dengan ritual memuliakan hari kelahiran, perkawinan, kematian, dan sebagainya. Semua ritual itu dilakukan untuk menunjukkan kemuliaan kehidupan manusia. Konsep ini tentunya dipengaruhi oleh nilai-nilai Islam yang mendudukkan manusia sebagai makluk yang mulia.[156]

Pengaruh Islam juga nampak dominan di dalam bebrapa produk budaya dan kesenian Jawa. Di dalam upacara-upacara sosial populer kita mengenal "sekaten". Di dalam seni tari kita mengenal beberapa tari seperti *srandul, Kuntulan, Emprak*, dan tari *Badui.* Dalam musik, kita mengenal terbangan, Qasidah, gambus. Dalam kesenian gabungan juga terdapat *Laras Madya*, yaitu tembang yang meskipun menggunakan teks-teks Jawa tetapi berisi *selawatan*, atau semacam puji-pujian kepada Nabi. Hal penting yang perlu diperhatikan pula bahwa pengaruh Islam juga sangat terasa di bidang keilmuan Jawa. Istilah *"ngelmu"* mungkin contoh yang paling representatif mengenai hal ini.[157] Dalam *ngelmu* dijelaskan pembahasan

---

[156] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hlm. 258.

[157] Pembahasan lebih lanjut mengenai konsep "ngelmu", lihat Afifi, *Saya, Jawa, dan Islam*, hlm. 41-86.

tentang kosmologi sampai adab bersuami-istri. *Ngelmu-ngelmu* Jawa sangat dipengaruhi kitab *Mujarabat,* yang kendatipun banyak dikritik sangat sinkretik, tetapi masih memperlihatkan pengaruh Islam yang kuat.[158]

Penjelasan di atas jelas menunjukkan bahwa budaya populer yang berkembang di Indonesia, khusunya di Jawa, sarat dengan nilai-nilai Islam. Gambaran di atas tentunya menjadi penting untuk melihat budaya populer di Jawa lainnya, terutama dalam lingkup yang lebih mikro (lokal) seperti di wilayah Banyumas dan sekitarnya, yang dikenal dengan budaya *penginyongan*. Maka dari itu, pembahasan berikut akan difokuskan untuk melihat budaya *penginyongan* sebagai budaya populer yang hidup dan berkambang di wilayah Banyumas dan sekitarnya.

Penginyongan sebagai budaya populer-kerakyatan Islam

Budaya *Penginyongan*, sebagaimana telah dijelaskan dalam bab sebelumnya, merupakan budaya yang hidup dan berkembang di daerah-daerah yang memiliki penyebutan "*inyong*" dan derivasinya, untuk mengartikan kata 'saya' dalam bahasa Indonesia. Wilayah ini mencakup daerah Banyumas, Cilacap, Kebumen, Banjarnegara, Purbalingga, Brebes, Tegal dan sebagian Pekalongan. Selain karena

[158] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hlm. 259.

disatukan oleh kata 'inyong', menurut Ahmad Tohari daerah-daerah ini juga disatukan oleh rasa keterpinggiran, karena secara geografis berada jauh dari kekuasaan Mataram Islam (yang dikemudian hari dari Kasuanan Surakarta dan Kasultanan Yogyakarta), rasa sepenasib-sepenanggungan, sehingga merasa satu kelompok.[159]

Status daerah Banyumas dan sekitarnya yang merupakan daerah pinggiran terefleksi secara jelas dalam adagium-adagium yang hidup dalam tradisi lisan masyarakatnya. Adagium-adagium itu seperti, "*kebo cinancangan dadung adi".* Seacara harfiah adagium ini berarti "kerbau yang terikat tali kekuasaan". Artinya Banyumas sekalipun berada di wilayah pinggiran, ia tetap berada dalam bayang-bayang kekuasaan Mataram Islam, dan pengusa Jawa setelahnya. Adagium lain yang jelas menujukkan keterpinggiran itu adalah, "*Perek watu, adoh ratu*" yang secara literal berarti "dekat dengan batu, jauh dari Ratu/Raja".[160] Dua adagium ini tentunya sudah cukup untuk melegitimasi status daerah Banyumas dan sekitarnya yang merupakan wilayah pinggiran.

Keterpinggiran, sekalipun dalam batas-batas tertentu tidak mengenakkan, justru memberi dampak positif bagi Banyumas dan sekitarnya, terutama dalam

---

[159] Wawancara dengan Ahmad Tohari pada 30 Juni 2021.
[160] Wawancara dengan Ahmad Tohari pada 30 Juni 2021.

kedirian budayanya. Status pinggiran ini menjadikan budaya di wilayah ini berorientasi egaliter, kesetaraan, atau horisontal, bukan vertikal. Lebih-lebih karena terpengaruh juga oleh wilayah pantai, melalui Brebes dan Tegal yang memilki kultur perdagangan-kosmopolit yang demokratis dan inklusif, menjadikan buday penginyongan bersifat inklusfi dan egaliter. Hal ini tentunya berbeda dengan budaya yang diusung oleh kraton dengan karakter pedalaman-agrarisnya, di mana di dalamnya nilai atau budaya *patron-client* sangat kuat; patron itu para penguasa, *clien* itu rakya nya.[161]

Karakeris budaya yang egaliter, demokratis dan inklusif di atas tentunya menjadi mudah bagi masyakat penginyongan untuk menerima sistem nilai baru, termasuk Islam. Bahkan dalam tradisi lisan yang berkembang, salah satu tradisi memainkan peran penting dalam proses islamisasi awal di Banyumas, yaitu tradisi *Braen*.[162] Dijelaskan bahwa di salah satu pusat islamisasi awal, yaitu perdikan Cahyana, Mahdum Husein, yang merupakan anak Pangeran Atas Angin dan cucu Syeikh Jambu Karang, memohon kepada Allah untuk bisa memenangkan

[161] Wawancara dengan Ahmad Tohari pada 30 Juni 2021.
[162] Braen adalah

pasukannya melawan pasukan Padjajaran. Permohonan itu dilakukan dengan melakukan salat hajat dan ritual *Braen*.[163]

Selain Braen, masyarakat panginyongan memiliki banyak produk kebudayaan. Sugeng Priyadi mencatat lebih dari 15 produk kesenian di Banyumas. Produk kesenian ini meliputi *Angguk, Aplang, Baladewan, Begalan*, *Buncis, Dagelan Banyumasan, Dames* dan *Daeng*, *Dalang Jemblung, Ebeg, Gending Banyumasan, Lengger Calung, Manongan, Pedalangan Gagrag Banyumasan, Rengkong, Sintrenan,* dan *Ujungan* serta *Tembang dolanan anak-anak.*[164]

Nilai-nilai Islam tidak hanya terefleksikan dalam produk kesenian tari, musik atau pun pertunjukkan lainnya saja, tetapi juga hadir dalam pitutur yang dijadikan pedoman oleh masyarakat berkultur *penginyongan*. Pitutur-pituru itu di antaranya:

Aja sokan ambegsia maring kabeh ciptaane gusti Allah.

(Jangan meremehkan ciptaan Allah)

Ana dina ana upa.

(Ada hari ada satu nasi (makanan)

Gulu bolong, ana sing bolongi.

(Leher berlubang, (sebab) ada yang melubangi)

Ora ongkek, ora nyekek.

[163] Sugeng Priyadi, "Local Islamic Religious Leaders in Islamization in Banyumas," *Paramita: Historical Studies Journal* 29, no. No. 1 (2019): hlm. 81.

[164] Wawancara dengan Sugeng Priyadi pada 22 Juni 2021.

(tidak kerja, tidak (akan) makan)

Ora seneng krida lumaing asta.

(Jangan suka menengadah tangan (meminta).[165]

Secara substansi pitutur-pitutur di atas jelas sarat akan nilai-nilai Islam. sebagai contoh pitutur *aja sokan ambegsia maring kabeh ciptaane gusti Allah* yang artinya "jangan meremehkan makluk Allah lainnya". Ini secara normatif memiliki landasan yang kuat dalam Islam seperti dalam Q.S. al-Hujurat, ayat 11. Contoh lainnya seperti, "*ora seneng krida lumaing asta,* yang berarti , "Jangan suka menengadah tangan (meminta)". Jelas pitutur ini selaras dengan prinsip Islam, yaitu hadits Qudsi yang artinya, ""Siapa yang memberikan jaminan kepada-Ku bahwa dia tidak akan meminta sesuatu kepada orang lain. Maka, Aku juga menjamin untuknya surga." (HR Abu Daud dan Hakim).

Dengan memakai kategorisasi Kuntowijoyo di atas, maka jelas bahwa budaya pengiyongan termasuk dalam budaya populer, artinya budaya yang hidup dan berkembang di luar kraton. Bahkan lebih lanjut ia merupakan budaya Islam, karena dalam satu kesempatan Kuntowijoyo menyimpulan bahwa budaya kerakyatan kita adalah budaya Islam.[166] Meskipun demikian, yang menjadi

[165] Wawancara dengan Ahmad Tohari pada 30 Juni 2021.
[166] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hlm. 259.

tolak ukur keislaman itu tetaplah pada nilai dasarnya (*core value*), yaitu humanisme-teosentris.

Setelah melihat realitas budaya dan Islam yang telah terjalin dan mewujud dalam berbagai aspek kehidupan, maka pembahasan selanjutnya diarahkan untuk melihat realitas keberislaman (untuk menyebut Islam yang membudaya, historis) masyarakat Indonesia di era revolusi industri 4.0 yang telah melanda ini. Tentunya seperti banyak dipaparkan oleh ahli bahwa era revolusi industri 4.0 ini memiliki pengaruh besar terhadap tatanan kehidupan manusia.

Berislam di Era Disrupsi

Revolusi industri 4.0 tidak hanya melahirkan inovasi dan produk teknologi terbarukan, tetapi ia juga menyebabkan perubahan yang cukup signifikan dalam berbagai aspek kehidupan, di antaranya dalam berkomunikasi dan berinteraksi. Dengannya, dunia seolah tidak memiliki batasan (*broadless*) dan tidak memiliki kerahasiaan lagi. Perkembangan teknologi ini membuat seseorang bisa dengan muda mengetahui aktivitas orang lain melalui media sosial, padahal mereka sendiri tidak

saling mengenal secara langsung satu dengan yang lainnya.[167]

Kehadiran media sosial mengubah pola komunikasi interaksi setiap orang. Denganya, masyarakah mulai memilih berkomunikasi secara virtual di dunia maya, bahkan aktivitas ini tidak pernah berhenti sepanjang hari. Media sosial sudah menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan setiap orang. Oleh karenanya era disrupsi ini melahirkan generasi yang kemudian dikenal dengan nama millineal, yang dicirikan dengan kecenderungan mengkonsumsi hal-hal secara instan, tanpa proses, tanpa perlu berpikir eksponensial, sehingga melahirkan apa yang disebut dengan era internet.[168] Fasilitas internet yang semakin luas jangkauannya di Indonesia tentunya berimbas pada kenaikan pengguna internet yang cukup signifikan. Di Indonesia sendiri tercatat lebih dari separuh penduduknya menggunakan media sosial. Tidak hanya itu, di tahun 2018

---

[167] Egi Sukma Baihaki, "Islam dalam Merespons Era Digital: Tantangan Menjaga Komunikasi Umat Beragama di Indonesia" 3, no. 2 (2020): hlm. 186.

[168] Suryaningsi Mila and Solfina Lija Kolambani, "Religious Harmony and Tolerance in Disruption Era: A Study of Local Wisdom in Watu Asa of Central Sumba," *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 28, no. 2 (November 30, 2020): hlm. 172, https://doi.org/10.21580/ws.28.2.6381.

Indonesia menduduki posisi ke-4 dunia sebagai negara dengan pengguna media sosial terbanyak.[169]

Revolusi Industri 4.0 atau yang dikenal juga sebagai Era disrupsi ini bagaikan pisau bermata dua. Dia memiliki dampak positif, sekaligus juga dampak negatif yang menyertainya. Kedua dampak ini pun masuk ke berbagai lini kehidupan manusia, termasuk dalam ranah keberagamaan. Bagi agama Islam- untuk sekedar menyebut contoh- era disrupsi ini memberi kemudahan bagi pemeluknya untuk melakukan dakwah secara intens dan massif. Tersebarnya media sosial dalam berbagai platform, seperti *facebook, youtube*, hingga *Whata's up* memberi kemudahan bagi setiap muslim untuk menyebarkan pesan agama dengan instan, cepat dan *realtime* (seketika), bahkan menjangkau masyarakat dengan jumlah yang luas, dan tak terbatas. Tidak hanya itu, pesan-pesan keagamaan ini pun bisa disebarkan tak mengenal waktu, karena bisa diakses 24 jam. Keadaan ini tentunya mempermuda jalan dakwah. Namun dibalik kemudahan ini, melahirkan nuansa yang destruktif bagi keberagamaan (Islam) itu sendiri, karena dalam realitasnya pesan keagamaan yang disebar hanya mengandalkan *copy-paste* tanpa pembacaan yang kritis,

[169] Aris Risdiana and Reza Bakhtiar Ramadhan, "Dakwah Virtual Sebagai Banalitas Keberagamaan Di Era Disrupsi," *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah Dan Studi Keagamaan* 7, no. 1 (2019): hlm. 138.

yang oleh karenanya memunculkan banalitas keberagamaan.[170]

Tinggi dan massifnya arus informasi di sosial media juga membuka ruang munculnya pandangan keagamaan yang ekstrim, radikal dan intoleran. Paham keagamaan yang disebutkan ini sangat terbuka untuk menyasar generasi millenial, yang memang dalam kehidupannya tidak lepas dari media sosial. Tidak hanya itu, bahkan eksistensi agama terancam dengan hadirnya berbagai konten ajaran agama yang "menyimpang" melalui media sosial, seperti Facebook, Instagram, Twitter, dan media online lainnya seperti youtube. Kelompok fanatisme agama memang sering menggunakan media sosial sebagai alat menyebarluaskan ideologi yang digunakan menarik pengikut, dan biasanya sasarannya adalah generasi milenial. Generasi yang disebutkan terakhir ini memang memiliki kecenderungan menerima informasi secara instan tanpa pembacaan yang kritis.[171]

Realitas di atas tentunya harus disikapi dengan bijak, karena sejatinya era disrupsi merupakan realitas kehidupan yang tak terhindarkan. Keberadaannya memang mengikuti

---

[170] Banalitas keberagamaan dalam konteks ini ditandaioleh dua kondisi. *Pertama*, terjadinya pendangkalan perilaku keagamaan yang tidak disadari. *Kedua*, merosotnya kualitas akademik dan intelektual para pengguna dakwah di media sosial Risdiana and Ramadhan, hlm. 148.

[171] Mila and Kolambani, "Religious Harmony and Tolerance in Disruption Era," hlm. 173.

alur sejarah yang tengah berjalan. Islam tidak bisa tidak harus menerima realitas ini. Ia tidak bisa ditolak, apalagi disingkirkan. Segala usaha apapun yang berusaha berpaling darinya hanya membawa Islam dalam ruang keterasingan belaka, sehingga misi Islam sebagai pembawa kemaslahatan universal tidak terwujudkan. Oleh karenanya berdialog dengan realitas zaman ini menjadi satu keharusan yang dijalankan. Semua itu bisa dilakukan dengan mengadopsi sisi-sisi kebaikan yang dibawanya, di saat yang bersamaan minimalisir atau bahkan mengeliminir sisi negatif yang teriring dengannya.

Tidak berhenti pada langkah di atas saja, sinergitas prinsip-prinsip islam dan budaya lokal, tentunya akan menamba elan vital Islam dalam merealisasikan misinya. Islam akan tergerus dan kehilangan otonominya ketika tidak berinteraksi dengan variabel-variabel lain. Budaya merupakan entitas yang memiliki daya tahan kuat sekaligus fluiditas yang tinggi. Melalui proses interaksi dengan budaya maka Islam akan mampu mempertahankan eksistensi dan relevansinya bagi masyarakat. Jelasnya, Perpaduan langkah tersebut membawa Islam mewarnai kehidupan manusia dalam berbagai era, sehingga mempertegas misinya sebagai rahmat semesta alam.

F. Studi Islam berorientasi Teknologis

Perkuliahan Studi Islam Berbasis Digital

Dunia pendidikan selalu berkembang mengiringi perkembangan teknologi. Sebelum mengenal teknologi pendidikan, penyampain materi dilakukan dengan cara konvensional, yaitu setiap pengajar baik guru maupun dosen menjadi sumber utama dalam proses pembelajaran. Dialog dilakukan satu arah, karena sistem ceramah yang digunakan dan pembelajaran cenderung pasif, karena peserta didik hanya berperan kecil dalam proses pembelajaran. Pendekatan ceramah konvensional di kelas memiliki efektivitas yang terbatas dalam pengajaran dan pembelajaran. Dalam kuliah seperti itu, siswa mengambil peran pasif murni dan konsentrasi mereka memudar setelah perkuliahan berlangsung selama kurang dari 30 menit.[172] Model ini biasa disebut sebaga model pembelajaran yang berpusat pada guru atau dosen.[173] Model pembelajaran konvensional di atas berjalan dalam semua jenjang pendidikan termasuk di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI), yang mendapat mandat untuk

[172] Wan Noor Hazlina Wan Jusoh and Kamaruzaman Jusoff, "Using Multimedia in Teaching Islamic Studies," *Journal Media and Communication Studies* 1, no. 5 (2009): hlm. 87.

[173] Mayling Oey- Gardiner, *Era Disrupsi: Peluang Dan Tantangan Pendidikan Tinggi Indonesia* (Jakarta: Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia, 2017), hlm. 12.

mengembangkan kajian keislaman atau yang biasa dikenal dengan studi Islam.

Seiring berjalannya waktu, efektivitas perkuliahan dengan cara konvensional di atas tidak berjalan baik. Dengan melihat model pendidikan di Negara maju, kemudian diterapkan model pembelajaran yang berpusat pada siswa/ mahasiswa. Dosen bukan lagi satu-satunya sumber ilmu, dan mahasiswa harus lebih aktif lagi mencari sumber informasi dan pengetahuan tambahan.[174] Terbukannya model pembelajaran baru ini didukung kuat oleh kondisi mahasiswa yang merupakan generasi digital. Generasi ini merupkan anak-anak yang lahir di abad ke-21. Mereka memiliki kecakapan dalam penggunaan dan komunikasi digital, sehingga disebut sebagai *native digital*. Hal ini tentunya berbeda dengan karakter dosennya, yang dikenal juga sebagai *digital immigrant*.[175] Maka dalam rangka meningkatkan efektivitas perkuliahan, dengan menjadikan mahasiswa sebagai pusat pembelajaran dibutuhkan sebuah instrumen yang mampu memahami karater mereka, sehingga teknologi pendidikan dan multimedia menjadi keniscyaan yang harus digunakan dalam perkuliahan.

---

[174] Gardiner, hlm. 12.

[175] Jusoh and Jusoff, "Using Multimedia in Teaching Islamic Studies," 87.

Multimedia merupakan salah satu alat yang mampu memenuhi minat generasi digital dalam menyerap materi perkulihan di kelas. Selain itu, multimedia merupakan alat interaktif yang menggabungkan berbagai elemen, termasuk teks, grafik, audio, video, dan animasi yang mampu membangkitkan minat mahasiswa. Multimedia tidak hanya mampu mempertahankan minat siswa, tetapi juga mampu membuat mereka lebih senang dan nyaman dalam perkuliahan.

Dalam prakteknya penggunaan multi media bisa mewujud dalam berbagai bentuk, seperti pembuatan video, *slide* power point dan lain sebagainya dalam perkuliahan. Penggunaan power point dalam perkuliahan-untuk sekedar menyebut contoh- seiring dengan telah tersedianya proyektor Liquid Crystal Display, atau disingkat LCD. Melalui slide power point, Dosen tidak hanya mentransfer teks ke slide, tetapi juga mnyertainya dengan beberapa grafik yang terkait dengan topik. Hal ini dilakukan agar siswa lebih memahaminya. Tidak cukup di situ, kadang *slide* diiringi dengan musik latar yang membuat nyaman diskusi kelas. Dengan menempatkan gambar yang berhubungan dengan materi, diiringi musik atau menyertakan video pendek, kesemuanya mampu menarik perhatian mahasiswa dan merangsang diskusi kelas.[176] Ketika kondisi perkuliahan

[176] Jusoh and Jusoff, hlm. 88.

bisa berjalan seperti ini, maka peran dosen sebagai fasilitator dengan tetap menguasai bidang yang diampunya.[177]

Perkembangan selanjutnya ketika jaringan internet mulai mapan, maka distribusi materi kuliah semakin beragam, seiring dengan menjamurnya *platform* yang bisa digunakan. Dosen bisa memanfaatkan materi perkuliahan, termasuk studi Islam, yang berada di slide power point menjadi video yang kemudian diunggah di berbagai *platform* media sosial, atau ruang kelas digital, seperti *youtube, facebook*, *google classroom* dan lain sebagianya, karena video dapat menjadi alat pendidikan dan motivasi yang kuat.

Kemajuan fasilitas jaringan internet juga membuka alternatif model perkuliah yang lain, yaitu perkuliahn yang tidak bertemu secara fisik, tetapi cukup dalam virtual. Kedatangan generasi baru Internet telah mendukung munculnya berbagai aplikasi komunikasi dan kolaborasi seperti email dan situs media sosial. Aplikasi ini membantu orang untuk terhubung dengan orang lain dan berkomunikasi dalam ruang virtual. Sebagian besar kegiatan yang sebelumnya dilakukan secara tatap muka telah beralih ke ruang online. Orang tidak perlu lagi

[177] Gardiner, *Era Disrupsi: Peluang Dan Tantangan Pendidikan Tinggi Indonesia*, hlm. 13.

menghabiskan waktu di ruang yang sama untuk berkomunikasi, berinteraksi, dan berkolaborasi. Karena interaktivitasnya, Internet telah menjadi bagian dari kehidupan masyarakat dan organisasi.[178]

Peluang ini kemudian digunakan untuk membuka kelas perkuliahan virtual yang memanfaatkan berbagai *platform* seperti *zoom meeting, google meeting* atau MOOCs. Yang disebut terakhir merupakan singkatan dari *Massive Open Online Courses*. Pengajaran online ini mulai digunakan di Indonesia pada tahun 2015. Ia memiliki daya jangkau yang luas, melewati batas-batas fisik kampus dan negara. Sudah banyak perguruan tinggi terkemuka di dunia yang memberikan mata kuliah dengan memanfaatkan teknologi internet tersebut. Di Indonesia MOOCs inilah yang mengawali disrupsi perguruan tinggi dan, bahkan, keseluruhan sistem pendidikan tinggi di kemudian hari.[179]

Riset Studi Islam berbasis Dunia Digital

Tidak hanya dalam penyampaian materi studi Islam saja kemajuan teknologi digunakan, dalam penelitian juga perlu dimanfaatkan secara baik. Massifnya pengguna media

---

[178] Nurdin Nurdin, "To Research Online or Not to Research Online: Using Internet-Based Research in Islamic Studies Context," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 7, no. 1 (June 1, 2017): hlm. 36, https://doi.org/10.18326/ijims.v7i1.31-54.

[179] Gardiner, *Era Disrupsi: Peluang Dan Tantangan Pendidikan Tinggi Indonesia*, hlm. 15.

sosial di dunia digital menjadi alasan penting kenapa perlunya dunia online menjadi lahan yang diteliti. Statistik Dunia Internet menyebutkan sekitar 3,36 miliar (46 persen) penduduk dunia menggunakan internet saat ini, dan 1,6 miliar di antaranya tinggal di benua Asia. Jumlah ini meningkat secara signifikan setiap tahun karena perbaikan infrastruktur teknologi, regulasi, dan kebijakan pemerintah. [180]

Di Asia pengguna internet menyebar di negara-negara yang penduduk muslimnya banyak seperti Indonesia, Pakistan, India.. Sebagai contoh, Indonesia adalah pengguna internet terbesar kedelapan di dunia. Jumlah warga yang memiliki akses internet meningkat secara signifikan dari tahun ke tahun. Menurut Asia World Stats, jumlah pelanggan Internet di Indonesia mencapai sekitar 78 juta, atau sekitar 30,5% dari populasi Indonesia. Karena sekitar 85 persen penduduk Indonesia adalah Muslim, ini berarti sekitar 62,5 juta pengguna Internet Indonesia adalah Muslim. Fenomena ini memberikan peluang besar bagi semua sarjana muslim untuk menyelidiki pengguna internet muslim untuk tujuan penelitian. [181]

Ada 3 alasan fundamental yang dijelaskan oleh Nurdin kenapa para peneliti muslim harus menggunakan

---

[180] Nurdin, "To Research Online or Not to Research Online," hlm. 40.

[181] Nurdin, hlm. 41.

ruang digital sebagai lahan penelitian baru yang cukup menjanjikan. *Pertama*, Sejumlah individu dan institusi Muslim secara intensif mempraktikkan aktivitasnya di ruang online, misalnya kegiatan dakwah, *e-commerce*, pendidikan, sosial dan ekonomi. *Kedua,* Jumlah pengguna internet di Indonesia meningkat tajam dari tahun ke tahun, dan 85 persen penduduk Indonesia beragama Islam. Ini akan membutuhkan pendekatan baru dari peneliti muslim untuk menyelidiki fenomena tersebut guna meningkatkan pemahaman dan kontribusi kita. *Ketiga,* Ada beberapa manfaat yang akan diperoleh peneliti muslim ketika melakukan penelitian secara online, seperti jenis dan jangkauan data yang luas, skalabilitas informan, waktu dan biaya yang lebih terjangkau serta resiko yang sedikit saat penelitian menyangkut isu kelompok-kelompok agama dan sosial yang sensitif.[182]

Telah muncul beberapa penelitian yang menjadikan dunia online sebagai objek peneltiannya. Penelitian ini dilakukan baik oleh beberapa sarjana, baik dari dalam maupun luar negeri. Nurdin menyebutkan terdapat lebih dari 15 hasil penelitian yang mengkaji studi Islam dengan mendasarkan pada dunia online. Jumlah ini setidkanya sampai pada tahun 2017, dan pasti jumlahnya bertambah setiap tahunnya. Sekedar menyebut contoh, salah satu dari

---

[182] Nurdin, 49.

penelitian itu adalah artikel yang ditulis oleh R. Rusli dengan judul, *Progressive Salafism In Online Fatwa*, yang terbit pada tahun 2015.[183] Lebih lanjut dijelaskan, beberapa tema potensial yang bisa dijadikan objek penelitian meliputi kajian komunikasi dan dakwah Islam, Hukum Islam atau fatwa online, radikalisme-online, e-commerce Islam (seperti pelayanan online Bank dan zakat online), politik Islam, pendidikan Islam, dan lain sebagainya.[184]

---

[183] R. Rusli, "Progressive Salafism in Online Fatwa," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 52, no. 1 (April 8, 2015): 205, https://doi.org/10.14421/ajis.2014.521.205-229.

[184] Nurdin, hlm. 44-5.

BAB V
PENUTUP

Studi islam selalu berkembang seiring perkembangan zaman, dari yang menekankan pada aspek doktrinal, muncul pendekatan normatif dan historis, hingga perlunya rekonstruksi ulang pemikian keislaman dengan mendasarkan pada islam historis, dan memanfaatkan ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Yang terakhir disebut ini mengantarkan sebuah konsep integrasi dan interkoneksi dengan harapan memunculkan diskursus studi islam yang lebih holistik dan komprehensif.

Integrasi keilmuan itu menjadi sebuah keniscayaan agar memantapkan posisi studi islam sebagai sebuah disiplin keilmuan. Sayangnya mulai mapannya diskursus studi islam dengan seperangkat teori dan metodologinya di dalam ruang akademik tidak diiringi dengan peningkatan kehidupan kaum muslimin. Seolah ada jurang yang cukup jauh antara kajian studi islam di perguruan tinggi dengan realitas kehidupan muslim. Hal itu terlihat bagaimana kehidupan muslim masih dalam garis kemiskinan, ketertinggalan, ketertindasan, dan stima negatif lainnya. Perlu upaya yang lebih membumi lagi agar rumusan yang dihasilakn studi Islam bisa dirasakan hingga ke ruang terdalam kehidupan kaum muslimin. Salah satu terobosan yang bisa diajukan adalah studi Islam yang menggandenga lokalitas atau budaya lokal.

Budaya lokal Penginyongan merupakan budaya yang berlokus di wilayah Banyumas, Banjarnegara, Purbalingga, Cilacap, Kebumen, Pemalang, Tegal, Brebes, hingga bagian Timur Cirebon dan Indramayu. Penginyongan diambil dari kata *inyong*, yaitu penyebutan “saya” dalam dialek bahasa banyumasan. Kesamaan dialek dan bahasa ini yang menciptakan kesatuan dan rasa saling memiliki budaya penginyongan tersebut. Tatanan budaya lokal dan kehidupan beragama mengalami berbagai dinamika dalam kondisi sosial dan kemajuan teknologi informasi yang terjadi sekarang ini. Kemajuan teknologi dan terbukanya akses informasi seperti yang terjadi sekarang ini menimbulkan kondisi yang dilematis. Pada satu sisi, teknologi informasi menjadi pembuka jalan atau cara melestarikan budaya lokal melalui langkah digitalisasi. Tetapi di sisi lain keterbukaan informasi juga membuat nilai-nilai lokal terdegradasi dengan nilai global dan nasional. Banyak masyarakat yang kemudian seperti tercerabut dari budaya asalnya. Tantangan seperti ini tentu menjadi pemantik selain pada masyarakat juga pada lembaga pemerintahan dan lembaga pendidikan.

Budaya lokal merupakan refleksi dari jiwa dan identitas terdalam dari sebuah masyakarat. Ia menjadi sumber nilai dari perilaku yang dilakukan. Oleh karenanya, mengabaikan lokalitas, berarti hilang dari kedirianya, dan di saat bersamaan tercerabut dari realitas yang sesungguhnya. Sebaliknya,

mengandeng atau bahkan melibatkan lokalitas (baca: budaya lokal) akan bisa membawa pemahaman yang utuh atas realitas sebuah masyarakat. Di titik inilah studi islam harus dikembangkan, yaitu studi islam yang akomodatif terhadap nilai-nilai budaya lokal. Karena islam tidak berdiri dalam ruang hampa budaya, ia pasti berdiri bahkan memanfaatkan infrastruktur budaya untuk kelestarian ajarannya. Studi islam yang menggandeng atau melibatkan unsur lokalitas (budaya lokal) akan menghasilkan rumusan dan diskusrus kajian keislaman , tidak hanya dalam ranah akademis semata, tetapi mengena terhadap problematika kehidupan yang sebenarnya, karena ia berangkat dari akar persoalan yang hidup dalam sebuah masyarakat.

Signifikansi budaya lokal dalam studi islam semakin kuat seiring kehidupan manusia memasuki era disrupsi, disebabkan oleh revolusi 4.0. era ini mengubah tatanan ekonomi, politik, sosial dan budaya. Era disrupsi mengubah tatanan interaksi dan komunikasi antarmasyrakat, menghilangkan basis utama komunikasi, dan menawarkan interaksi dan komunikasi tanpa batas waktu dan tempat. Dampaknya arus informasi masuk secara deras, bahkan dalam ruang-ruang privasi sekaligus. Ia membawa angin homogenitas kultural dalam gelombang globalisasi tentunya. Selain dampak positif yang mengiringinya, dampak negatif yang ditimbulkan juga tak kalah mengerikannya. Masalah-malah laten kehidupan, seperti kemiskinan,

pengangguran dan dekadensi moral selalu mengintai. Dan tak dipungkiri juga identitas soaial. Maka dinilah letak elan vital studi islam yang akomodatif dengan budaya lokal untuk dirumuskan, mengingat jalinan dan sinergitas keduanya sangat dibutuhkan di era disrupsi ini.

Lembaga pendidikan khususnya dari tingkat dasar hingga tingkat perguruan tinggi mempunyai tantangan untuk mengenalkan hingga menginternalisasi nilai-nilai dalam budaya lokal masing. Misalnya saja melalui kurikulum atau mata pelajaran yang mendukung budaya lokal dari masing-masing daerah tersebut. Usaha UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri dalam mengusung budaya lokal Penginyongan sebagai visi besar terasa pas dalam menghadapi era disrupsi di mana banyak tatanan lokal semakin tergerus dengan nilai-nilai global.

Budaya lokal seperti yang dijelaskan merupakan entitas cair yang terus dimaknai sesuai dengan kebutuhan pengampunya dan kondisi eksternal yang terjadi. Dengan demikian budaya Penginyongan sendiri merupakan entitas yang cair pula di mana setiap daerah di wilayah Penginyongan mempunyai siginifikansi dan kekhasan yang berbeda-beda dalam rangka peneguhan identitas. Di lain sisi, budaya penginyongan juga didasarkan dari budaya lokal yang general dalam hal ini adalah bahasa dan beberapa kesenian seperti yang dijelaskan sebelumnya. Cairnya budaya lokal ini juga memberikan ruang bagi individu maupun kelompok yang

mempunyai kreatifitas untuk menafsirkan ulang bagaimana kebudayaan Penginyongan tersebut. Tentu dengan melihat kondisi kebutuhan pengampunya dan kemajuan teknologi.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Irwan, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas,* Cet IV, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Arbon, V. *Indigenous research: Aboriginal knowledge creation*. (*Ngoonjook*, *32*(32), 80–94, 2008).

Barker, Chris, *Cultural Studies, Teori dan Praktik.* Terjemahan Nurhadi, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2013.

Barnard, A dan Spencer, J (ed), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2010.

Barth, Fedrik, K*elompok Etnis dan Batasannya Tatanan Sosial dari Perbedaan Kebudayaan*. Terj. Nuning L. Susilo dan Parsudi Suparlan, Jakarta: UI Press, 1988.

Chambers, J.K. dan Trudgill, P, *Dialectology*, United Kingdom: Cambridge University Press, 2004.

Cohen, A. P, *Signifying Identities Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, New York: Routledge, 2001.

Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (Penerjemah MZ Lawang), Jakarta: Gramedia, 1988.

Endraswara, Suwardi, *Etnologi Jawa: Penelitian, Perbandingan, dan Pemaknaan Budaya*. Yogyakarta: CAPS, 2015.

Endraswara, Suwardi, *Memayu Hayuning Bawana: Laku Keselamatan dan Kebahagiaan Hidup Orang Jawa,* Yogyakarta: Narasi, 2013.

Gazalba, Sidi, *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*, Jakarta: Pustaka Antara, 1963.

Geertz, Clifford, *Islam Yang Saya Amati Perkembangan di Maroko dan Indonesia*. Terjemahan Hasan Basuri. Jakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial, 1982.

Geertz, Clifford, *Pengetahuan Lokal*, Yogyakarta: Rumah Penerbitan Merapi, 2003

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.

Guthrie, W.K.C, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Hall, Stuart, *Cultural Identity and Diaspora* dalam Rutherford, Jonathan. *Identity Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990.

Hassan, Hanafi, *Agama, Kekerasan, dan Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2001.

Herusatoto, Budiono, *Banyumas: Sejarah, Budaya, Bahasa, dan Watak,* Yogyakarta: LKiS, 2008.

Juditha, Christiany, "Pemanfaatan Teknologi Informasi Komunikasi Terhadap Perubahan Sosial Masyarakat Desa (Studi di Desa Suka Datang, Carup Utara, Rejang Lebong, Bengkulu)", *Jurnal Penelitian Komunikatif, Vol. 24 (1)* (Juli 1, 2018): hlm 17.

Kayam, Umar. *Seni, Tradisi, Masyarakat,* Jakarta: Sinar Harapan, 1981.

Khadziq*, Islam dan Budaya Lokal: Belajar Memahami Realitas Agama dalam Masyarakat*, Yogyakarta: Teras, 2009.

King, Victor T. Dan Wilder, William D, *Antropologi Modern Asia Tenggara Sebuah Pengantar*. Terjemahan Hatib Abdul Kadir. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2012.

Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1994.

Leach, Edmund, *Social Anthropology,* London: Fontana, 1982.

Lexy J Moleong, *Metode Penelitia Kualitatif,* Bandung: Rosdakarya, 1989.

Liliweri, Alo, *Makna Budaya dalam Komunikasi Antarbudaya*, Yogyakarta: LKiS, 2007.

Mark R. Woodward, *Islam Jawa, Kesalehan Normatif versus Kebatinan,* Yogyakarta: LKiS, 1999.

Peter Connolly (*ed*), *Aneka Pendekatan Studi Agama* (terj), Yogyakarta: LKiS, 2009.

Priyadi, Sugeng, "Cablaka Sebagai Inti Model Karakter Manusia Banyumas," *Jurnal Humaniora, (1)*: 120-129.

Raffles, Thomas Stamford, *The History of Java*, Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2014.

Rhenald Kasali, *Self Disruption,* Jakarta: Mizan, 2018.

Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional,* Jakarta: Gramedia, 1982.

SJ Taylor dan R Bogdan, *Introduction to Qualitative Research Methods, The Search Meanings,* Second Edition, Toronto: John Miley and Sons, 1984.

Sujatmo, *Refleksi Budaya Jawa, dalam pemerintahan dan pembangunan,* Semarang: Dahara Priz, 1992.

Suparlan, Parsudi, *Sukubangsa dan Hubungan antar-Sukubangsa*. Jakarta: Penerbit YPKIK Press, 2005.

Syam, Nur, *Madzhab-Madzhab Antropologi*, Yogyakarta: LKiS, 2011.

Syani, *Abdul, Sosiologi dan Perubahan Masyarakat,* Jakarta: Pustaka Jaya, 1995.

Tidemann, S., Chirgwin, S., & Sinclair, R., *Indigenous Knowledge, Birds that Have "Spoken" and Science*, In S. Tidemann & A. Gosler (Ed*.), Ethno-ornithology: Birds, Indigenous People, Culture and Society*. London: Earthscan, 2010.

Trianton, Teguh, *Identitas Budaya Wong Banyumas*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013.

Afifi, Irfan. *Saya, Jawa, dan Islam*. Cetakan pertama. Yogyakarta: Tanda Baca, 2019.

Ahmad, Kamaruzzaman Bustamam, and Patrick Jory. *Islamic Studies and Islamic Education In Contemporary Southeast Asia*. Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan, 2011.

Ariningsih, Ening. "Prospek Penerapan Teknologi Nano dalam Pertanian dan Pengolahan Pangan di Indonesia." *Forum penelitian Agro Ekonomi* 34, no. 1 (July 1, 2016): 1. https://doi.org/10.21082/fae.v34n1.2016.1-20.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2013.

Boland, B.J. *Pergumulan Islam Di Indonesia 1945-1970*. Jakarta: Grafiti Pers, 1985.

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing, 2015.

Bücker, Isabel, Mario Hermann, Tobias Pentek, and Boris Otto. "Towards a Methodology for Industrie 4.0 Transformation." In *Business Information Systems*, edited by Witold Abramowicz, Rainer Alt, and Bogdan Franczyk, 255:209–21. Lecture Notes in Business Information Processing. Cham: Springer International Publishing, 2016. https://doi.org/10.1007/978-3-319-39426-8_17.

Caserta, Salvatore, and Mikael Rask Madsen. "The Legal Profession in the Era of Digital Capitalism: Disruption or New Dawn?" *Laws* 8, no. 1 (January 4, 2019): 1. https://doi.org/10.3390/laws8010001.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai Dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2011.

Jamaluddin. *Menara Kudus, Riwayat Sebuah Penerbit*. Yogyakarta: Penerbit Gading, 2021.

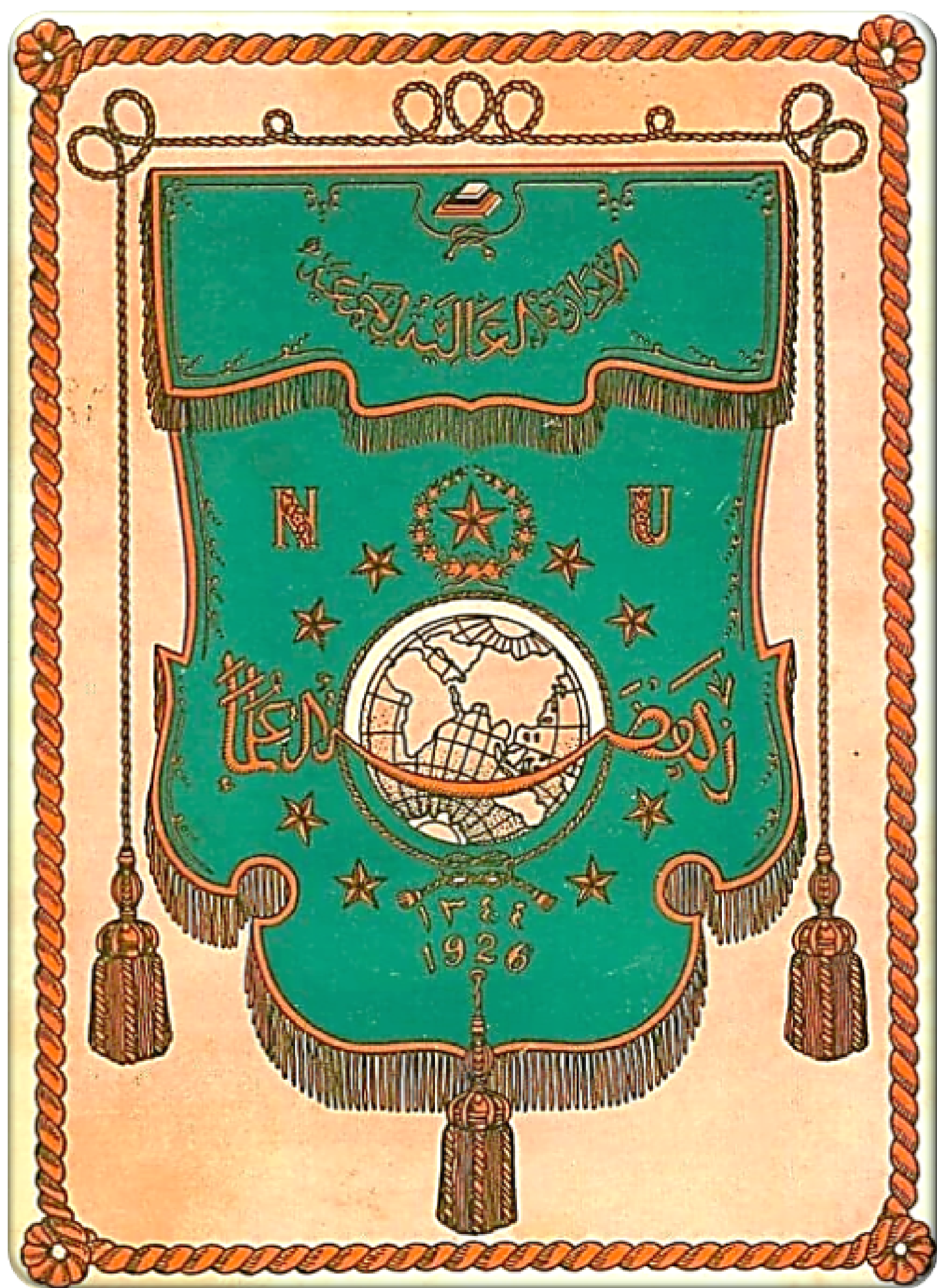
Kasali, Rhenald. *Self Disruption*. Jakarta: Mizan, 2018.

M.A, Ghufron. "Revolusi Industri 4.0: Tantangan, Peluang Dan Solusi Bagi Dunia Pendidikan." Jakarta, Agustus 2012.

Simuh. *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam Ke Mistik Jawa*. Jakarta: KPG, 2019.

Steenbrink, Karel . A. *Pesantren, Madrasah Dan Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES, 1974.

Zada, Khamami. "Orientasi Studi Islam di Indonesia: Mengenal Pendidikan Kelas Internasional di Lingkungan PTAI." *INSANIA : Jurnal Pemikiran Alternatif Kependidikan* 11, no. 2 (January 1, 1970): 258–70. https://doi.org/10.24090/insania.v11i2.179.


الإدارة العالية لجمعية
N U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926


UIN
PROF. KH. SAIFUDDIN ZUHRI


N
U
LAKPESDAM